Kommentar

zu dem

Brief an die Römer

von

F. Godet,

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet

von

E. R. Wunderlich, weil. Pfarrer in Bondorf, und **K. Wunderlich,** Stadtpfarrer in Gmünd.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.

Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe.

Zweiter Teil (Schluß).

Kapitel 6—16.

Hannover.

Verlag von Carl Meyer.

(Gustav Prior.)

1893.

☛ Die Käufer des ersten Teiles sind zum Ankauf des zweiten verpflichtet.

Kommentar

zu dem

Brief an die Römer

von

F. Godet,
Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet
von

E. R. Wunderlich, weil. Pfarrer in Bondorf, und **K. Wunderlich,** Stadtpfarrer in Gmünd.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.

Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe.

Zweiter Teil (Schluß).

Kapitel 6—16.

Hannover.
Verlag von Carl Meyer.
(**Gustav Prior.**)
1893.

Druck von August Grimpe in Hannover.

Inhaltsübersicht.

Zweiter Teil.

II. Die Heiligung.

Kap. 6 bis 8, 17.

Durch den Glauben an das Sühnopfer Jesu Christi hat der Gläubige ein Rechtfertigungsurteil erlangt, kraft dessen er sich mit Gott versöhnt und in eine solche Stellung zu ihm versetzt weiß, wie wenn er allen seinen sittlichen Verpflichtungen nachgekommen wäre. Wird er noch etwas Weiteres brauchen, um selig zu werden? Man sollte denken: nein; und so scheint die didaktische Abhandlung, welche das Heil darzulegen bestimmt ist, an ihrem Ende angelangt zu sein. Warum also noch ein neuer Teil?

Man muß sich erinnern, daß diese Stellung als eines Gerechtfertigten, in welche der Mensch durch den Glauben eintritt, eine bloß provisorische ist, welche sich in den Zustand eines wirklich Gerechten verwandeln muß, und daß sie ohne diese nachfolgende Verwandlung bald wieder verloren ginge; daran erinnert Paulus die Gerechtfertigten immer wieder: Röm. 8, 12 f.; 1. Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 19—21. Die zugerechnete Gerechtigkeit ist nur das Mittel, um den Gläubigen zur wirklichen Gerechtigkeit, zur Heiligkeit zu bringen.

Der aufmerksame Leser wird nicht vergessen haben, daß der Apostel im ersten Teil von Kap. 5 unsre Blicke hingelenkt hat auf einen Tag des Zorns, den Tag des künftigen Gerichts, und daß ihn die Frage ernstlich beschäftigt hat, ob die jetzt durch den Glauben erlangte Rechtfertigung auch für diese letzte und entscheidende Stunde in Kraft bleiben werde. Um diese Frage zu lösen, hat er ein Heilsmittel dazwischen treten lassen, von welchem er zuvor noch gar nicht gesprochen hatte: die Teilnahme am Leben Christi; und auf diese vorläufig schon Kap. 5, 9. 10 angekündigte Thatsache hat er die Gewißheit gegründet, daß unsre Rechtfertigung werde in Geltung erhalten werden bis auf den Tag der letzten Probe. Indem Paulus jenes Wort aussprach, bezeichnete er zum voraus das neue Gebiet, in welches er nunmehr eintritt, das der Heiligung.

Mit der Behandlung dieses Gegenstandes überschreiten wir also nicht die Grenzlinien, welche von Anfang an mit dem 1, 17 formulierten Hauptthema: „Der Gerechte wird durch den Glauben leben" gezogen worden sind. Denn unter dem Ausdruck: „er wird leben" (ζήσεται) ist nicht bloß die Gnade der Gerechtigkeit verstanden, sondern auch diejenige des neuen Lebens oder der Heiligkeit. Leben heißt nicht nur den Frieden mit Gott wieder erlangt haben durch die Rechtfertigung; es heißt wohnen im Lichte seiner Heiligkeit und handeln in beständiger Gemeinschaft mit Ihm. Die Vergebung ist im Heilungsprozeß der Seele nur die entscheidende Wendung zur Genesung; die Wiederherstellung der Gesundheit selbst ist die Heiligung. Die Heiligkeit ist das wirkliche und wahre Leben.

Welches ist nun die genauere Beziehung zwischen diesen beiden göttlichen Gnadenthaten, welche das eigentliche Wesen des Heils ausmachen, der Rechtfertigung und der Heiligung? Diese Frage aufwerfen heißt zugleich das wahre Verhältnis zwischen dem schon behandelten Abschnitt des Briefs und dem folgenden Teil (Kap. 6—8) aufsuchen. Das richtige Verständnis dieses Kernpunktes ist der Schlüssel zum Römerbrief, ja zum ganzen Evangelium.

1) Nach der Ansicht mehrerer muß die Beziehung zwischen jenen beiden Gnadenerweisungen bestimmt werden durch ein „aber“: „Ihr seid gerechtfertigt durch den Glauben, allerdings; aber nehmt euch in acht, sorget wohl dafür, daß ihr brechet mit der Sünde, die euch vergeben worden ist; trachtet ernstlich nach der Heiligkeit; wonicht, so werdet ihr in die Verdammnis zurückfallen.“ Diese ziemlich verbreitete Auffassung des Verhältnisses zwischen der Rechtfertigung und der Heiligung findet, wie uns scheint, ihren einfachsten Ausdruck in dem Wort von Th. Schott: „Wir treten hier ein in das Gebiet der Bewahrung des Heils.“ Unter diesem Gesichtspunkt besteht das Heil wesentlich in der Rechtfertigung, und die Heiligung erscheint einzig und allein als Bedingung, dasselbe nicht zu verlieren.

2) Andere Ausleger machen aus dem, was folgt, in Beziehung zu dem, was vorhergeht, ein „also“, wenn wir so sagen dürfen: „Ihr seid gerechtfertigt ohne Entgeld; also, getrieben durch den Glauben und die Dankbarkeit, übernehmet jetzt die Verpflichtung, dem Bösen zu entsagen und das zu thun, was Gott wohlgefällt.“ So verstehen wohl heutzutage die meisten Leser unsres Briefes das Verhältnis zwischen der Rechtfertigung und der Heiligung.

3) Wieder andere, z. B. Reuß und Sabatier, meinen, die gesuchte Beziehung sollte gefaßt werden in ein „denn“. Der Glaube rechtfertigt, und dies auf Grund seiner sittlichen Wirkungen; denn durch die persönliche, mystische Gemeinschaft, die er zwischen Christus und uns begründet, hat er die Macht zu heiligen. Die Vergebung würde demnach aus der Heiligung hervorgehen, nicht umgekehrt; oder, daß wir's recht sagen: beide Gnadengaben werden miteinander vermengt. Sabatier sagt es klar heraus: „Paulus weiß gar nichts von jener feinen Unterscheidung, die der Gegenstand so vieler Streitigkeiten ist, der Unterscheidung zwischen für gerecht erklären und gerecht machen (justum dicere und justum facere).“ [1]) So dachte auch Beck (Tübingen). Es ist die Ansicht, welche in der katholischen Kirche durchs Tridentinum zum Dogma erhoben worden ist.

4) Endlich in neuester Zeit hat ein kühner Denker, Lüdemann[2]), die gesuchte Beziehung auf eine ganz neue Weise erklärt. Der zur Formulierung des Verhältnisses geeignete Ausdruck wäre: oder vielmehr. Nach der Ansicht dieses Gelehrten geben nämlich die vier ersten Kapitel unsres Briefs eine ganz juridische Theorie von der Rechtfertigung, deren Ursprung rein jüdisch ist und die durchaus noch nicht den wahren Gedanken des Apostels ausdrückt. Es ist eine einfache Akkommodation, durch welche er seine judenchristlichen Leser zu gewinnen sucht. Seine wahre Theorie, ihm eigen, ist hellenischen Ursprungs; sie unterscheidet sich von der ersteren durch ihren wahrhaft moralischen Charakter. Es ist die in Kap. 5—8 dargelegte. Die Sünde erscheint hier nicht mehr bloß als ein Fehler, den der willkürliche Akt der Vergebung wieder ausstreichen könnte; sie ist eine objektive Macht, welche nur die persönliche Vereinigung des Gläubigen mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu brechen vermag. Durch die zweite Theorie berichtigt also Paulus die erste, oder nimmt sie sogar zurück. Der Begriff der Rechtfertigung wird

---

[1]) L'apôtre Paul, S. 220.

[2]) Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872.

in Wahrheit beseitigt, wie in der vorhin angeführten Erklärung. Das einzige, was Gott zu thun braucht, um uns selig zu machen, ist, daß er uns heiligt.

Wir glauben nicht, daß eine dieser vier Lösungen den apostolischen Gedanken mit Genauigkeit wiedergebe; die beiden letztgenannten widersprechen ihm sogar geradezu.

1) Die Heiligung ist mehr als nur eine einschränkende Bedingung für die Erhaltung des einmal erlangten Rechtfertigungsstandes. Sie ist ein wirklich neuer Stand, in welchen man eindringen, in welchem man vorwärts schreiten muß, um so das vollkommene Heil zu erlangen. In der Stelle 10, 10 kann man sehen, wie bestimmt der Apostel unterschied zwischen den beiden Begriffen: Rechtfertigung und Heil.

2) Es ist auch nicht ganz genau, wenn man die Heiligung als eine bloße Folge darstellt, welche sich aus der Dankbarkeit des Gläubigen für die erhaltene Rechtfertigung ergäbe. Die Beziehung zwischen den beiden Thatsachen ist eine innigere. Die Heiligkeit ist eine Verpflichtung, welche von dem Objekt des rechtfertigenden Glaubens selbst, dem gestorbenen und auferstandenen Christus, ausgeht. Der Gläubige macht sich diesen Christus zu eigen, zuerst als seine Gerechtigkeit und dann als seine Heiligkeit (1. Kor. 1, 30). Das Bindeglied, welches diese beiden Gnadengaben verknüpft, ist also nicht subjektiv; es ruht in der Person Christi selber, dessen Gerechtigkeit, indem sie uns rechtfertigt, für uns zugleich ein (moralisch) zwingendes Prinzip der Heiligung ist. Reuß bemerkt richtig, daß nach der Anschauungsweise des Apostels nicht davon die Rede ist, daß man zu einem Christen sagen würde: „Du sollst nicht mehr sündigen", sondern: „Der Christ sündigt nicht mehr."

3) Was die dritte Art der Erklärung betrifft, diejenige, welche in der Heiligung die bewirkende Ursache der Vergebung und der Rechtfertigung sieht, so ist sie das gerade Gegenteil von der Ansicht des Apostels. Würde er jenes Verhältnis so aufgefaßt haben, warum hätte er dann seine didaktische Abhandlung nicht mit dem auf die Heiligung bezüglichen Teil (Kap. 6—8) begonnen, statt die Darstellung der Rechtfertigung (Kap. 1—5) zur Grundlage zu machen? Genügt übrigens nicht schon jenes „nun" (6, 1 — „was sollen wir nun sagen?" —), um den Widerspruch zwischen dieser Betrachtungsweise und der Auffassung des Apostels zu beweisen? Er hätte dann sagen müssen: Denn (oder in der That) was sollen wir sagen? Endlich, ist es nicht sonnenklar, daß die ganze Beweisführung von Kap. 6 diejenige von Kap. 3 zur Voraussetzung hat, und nicht umgekehrt? Wenn die Ansicht, welche namentlich auch durch die Arbeiten von Reuß in der französischen Kirche Geltung erlangt hat, begründet wäre, dann müßte man die Berechtigung des Vorwurfs anerkennen, den dieser Schriftsteller dem Apostel macht, daß er nämlich „keinen streng logischen Gang, keine systematische Ordnung" verfolgt habe.[1]) Aber es ist hundert gegen eins zu wetten, daß, wenn man den Apostel nicht logisch findet, man eben seinen Gedanken nicht recht versteht; und das ist ganz sicher hier der Fall bei dem Gelehrten, den wir bekämpfen. Der Apostel kannte das menschliche Herz zu gut, als daß er hätte daran denken können, den Glauben an die Versöhnung auf die sittliche Arbeit des Menschen zu gründen. Es thut uns not, daß wir einmal befreit werden von uns selber, nicht immer wieder auf uns selber zurückverwiesen. Müßten wir die Gewißheit unsrer Rechtfertigung, sei's nur ein wenig, sei's viel, beruhen lassen auf unsrer eigenen Heiligung, so wäre, da die letztere immer unvollkommen ist, unser Herz in Beziehung auf Gott nie vollständig frei gemacht, nie ganz aus der Enge geführt, nie durch und durch erfüllt von jenem kindlichen Vertrauen,

[1]) Les Epitres pauliniennes II, S. 14, und Gesch. der heil. Schr. N. T., §. 108.

welches selber erst die notwendige Bedingung jedes wahren sittlichen Fortschritts ist. Das normale Verhalten Gott gegenüber ist also folgendes: Zuerst die Ruhe in ihm durch den Glauben, die Rechtfertigung; danach die Arbeit mit ihm, in seiner Gemeinschaft, die Heiligung. Die Ansicht, welche wir im Auge haben, kehrt dieses Verhältnis um und spannt, wie man im Volke sagt, die Ochsen hinten an den Wagen. Dieselbe kann nur dazu führen, daß die Kirche wieder unter das Gesetz gestellt oder veranlaßt wird, das Niveau christlicher Heiligkeit herabzudrücken.

4) Die vierte Erklärungsweise thut gleichfalls der evangelischen Heilslehre Eintrag und kompromittiert überdies noch die Aufrichtigkeit des Charakters des Apostels. Wer könnte, wenn er den ersten, auf die Rechtfertigung durch den Glauben sich beziehenden Teil des Briefs liest, sich einreden, daß alles, was Paulus da mit so viel Sorgfalt und sogar mit einem so überreichen Aufwand biblischer Beweise (Kap. 3 und 4) darthut, nicht ernst gemeint und eine Anschauungsweise sei, die er selber hernach zu beseitigen sich vornehme, um seine wahre Ansicht an ihre Stelle zu setzen. Welches moralische Urteil wäre zu fällen über dieses Verfahren, das sich unter der trügerischen Form einer Schlußfolgerung (nun denn, 6, 1) einführt, und zwar so geschickt, daß man erst im 19. Jahrhundert diesen Kniff entdeckt haben soll! — Oder hat vielleicht der Apostel selber gar keine Ahnung gehabt von der Verschiedenheit zwischen jenen beiden Gedankenreihen, der jüdischen und griechischen, denen er zu gleicher Zeit folgte? Sollte ihm der Widerstreit beider Theorieen so ganz entgangen sein, daß er, ohne es zu ahnen, die eine widerrufen konnte dadurch, daß er die andere aufstellte? Eine solche Verwirrung in den Gedanken kann man doch wohl dem Manne nicht zuschreiben, der einen Brief an die Römer verfaßt hat.

Die Heiligung ist also weder eine Bedingung der Rechtfertigung, noch eine Folgerung aus ihr; sie ist auch nicht die Ursache derselben, und noch weniger ihre Verneinung.

Das wahre Verhältnis zwischen der Rechtfertigung und der christlichen Heiligkeit, so wie es Paulus auffaßt, scheint uns das zu sein: Die Rechtfertigung durch den Glauben ist der Eintritt in das Heil, die Heiligung das Heil selbst. Je schärfer man jene beiden göttlichen Gaben unterscheidet, um so besser begreift man das wirkliche Band, welches sie verknüpft. Gott ist der allein Gute; das Geschöpf kann also das Gute thun nur in ihm. Folglich, will man den Menschen in den Stand setzen, sich zu heiligen, so muß man damit anfangen, daß man ihn mit Gott versöhnt und ihm die Gemeinschaft mit Gott wieder aufschließt. Hiezu ist es notwendig, die ihn von Gott trennende Scheidewand umzustoßen, das göttliche Verdammungsurteil, das ihn als Sünder trifft. Ist einmal dieses Hindernis durch die Rechtfertigung weggeräumt und die Versöhnung zu stande gebracht, dann öffnet sich das Herz des Menschen mit völliger Hingabe der göttlichen Huld, die ihm wieder erschlossen ist, und anderseits kommt auch die durch den Zustand der Verdammnis unterbrochene Gnadenmitteilung von oben wieder in Fluß. Der heilige Geist, welchen Gott einem mit ihm in Feindschaft lebenden Wesen nicht zu gewähren vermochte, versiegelt nun in seinem Herzen das neue auf die Rechtfertigung gegründete Verhältnis und vollendet das Werk einer freien und wahrhaftigen innerlichen Heiligung. Das war das Ziel, welches Gott von Anfang an im Auge hatte; denn die Heiligkeit ist das göttliche Leben selber, zu welchem der Mensch erschaffen ist. Die Rechtfertigung durch den Glauben ist die enge Pforte, die daraus hervorgehende Heiligung durch den Geist der schmale Weg, der zur Herrlichkeit führt.

Und nun tritt der tiefgehende Zusammenhang zwischen den beiden Teilen des Briefs und spezieller zwischen Kap. 5 und 6 offen zu Tage. Er läßt

sich folgendermaßen formulieren: Ebenso wie wir nicht gerechtfertigt werden jeder durch sich selbst, sondern alle durch Einen, durch Jesum Christum, unsern Herrn (5, 11. 17. 21), ebenso werden wir auch nicht geheiligt jeder in sich selbst, sondern alle in Einem, in Jesu Christo, unserm Herrn (6, 23; 8, 39). Es ist also wirklich der Glaube an ihn, durch welchen der Gerechte lebt, gemäß dem Thema 1, 17.

Der Gedankengang des folgenden Teils ist dieser: In einer ersten Abteilung enthüllt der Apostel das neue Heiligungsprinzip, das eben in dem Objekt des rechtfertigenden Glaubens selber, in Jesu Christo, eingeschlossen liegt, und zeigt, wie der Gläubige durch dieses Mittel mit Einem Schlag sowohl von der Macht der Sünde als von der des Gesetzes befreit wird (6, 1—7, 6).

In der zweiten Abteilung wirft er einen Blick rückwärts, um die Wirkung dieses neuen Prinzips zu vergleichen mit der Wirkung des früheren, des Gesetzes (7, 7—25).

In der dritten zeigt er im heiligen Geist den göttlichen Faktor, welcher das neue Prinzip, das Leben Christi, in das Leben des Gläubigen überleitet, und den letzteren, indem er ihn umwandelt, zum Genuß der zukünftigen Herrlichkeit vorbereitet (8, 1—17).

Also, mit drei Worten: Die Heiligkeit in Christo (6, 1—7, 6), ohne Gesetz (7, 7—25), durch den heiligen Geist (8, 1—39). Der große Gegensatz, in welchem hier der Gedanke des Apostels sich bewegt, ist nicht, wie im vorhergehenden Teil, der zwischen dem Verdammungsurteil und der Rechtfertigung; es ist vielmehr der zwischen der Sünde und der Heiligkeit. Denn es handelt sich nicht mehr darum, die Sünde zu tilgen als Vergehen, sondern sie zu besiegen als Macht oder als Krankheit.

Der Apostel war auf diesen Gang der Untersuchung notwendig geführt durch die Entwickelung seines ursprünglichen Themas. Wenn auf religiösem Gebiet eine neue, schöpferische Auffassung an den Menschen herantritt mit dem Anspruch, ihn seiner hohen Bestimmung zuführen zu können, darf sie sich der Aufgabe nicht entziehen, ihm zu beweisen, daß sie die erforderliche Kraft besitzt, seinem sittlichen Leben einen festen Halt zu geben. Man braucht also zur Erklärung dieses Teils nicht eine polemische oder apologetische Absicht anzunehmen, mit Beziehung auf ein angebliches Judenchristentum, das in der römischen Gemeinde geherrscht haben soll (Mangold), oder mit Beziehung auf einen gewissen judenchristlichen Einfluß, der daselbst sich geltend zu machen begonnen hätte (Weizsäcker). Wenn Paulus hier die sittlichen Wirkungen des Evangeliums (Kap. 6) vergleicht mit denen des Gesetzes (Kap. 7), so thut er's, weil sein Thema ihm die Aufgabe stellte, darzuthun, daß das erstere berechtigt ist, in der sittlichen Leitung der Menschheit an die Stelle des letzteren zu treten. Mit dem Judaismus als einer vorbereitenden Offenbarungsstufe hat er's zu thun, nicht mit dem Judenchristentum. Sein Standpunkt im Römerbrief ist ein weiterer als im Galaterbrief. Nachdem er (Kap. 3) die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes in Hinsicht auf die Rechtfertigung erörtert hatte, konnte er nicht umhin, denselben Gegenstand wiederaufzunehmen in seiner Beziehung auf das Werk der Heiligung (Kap. 7). So ist denn auch die Haltung von Kap. 6 eine wesentlich didaktische; die polemische Tendenz tritt erst im 7. Kap. hervor, um im 8. wieder einer positiven Lehrdarstellung ohne alle Spur apologetischer oder polemischer Absicht zu weichen.

Handgreiflich ist hier auch der Irrtum derer, welche die Idee des christlichen Universalismus zum Gegenstand des ganzen Briefs und zum Prinzip seines Plans und Entwickelungsganges machen wollen. Der Gegensatz des Universalismus und Partikularismus hat nicht den geringsten Platz in

diesem Teil, der so nach dieser Erklärung sich ganz wie ein Nebenwerk ausnehmen würde.

Wie kühn war doch das Unternehmen des Apostels, das sittliche Leben der Menschheit auf eine rein geistige Grundlage zu stellen, ohne auch nur ein Atom gesetzlichen Elementes. Zur Stunde noch, nach achtzehn Jahrhunderten, wie viele redlich gesinnte Geister nehmen einen solchen Versuch nur mit Mißtrauen auf! Aber Paulus hatte die tiefste persönliche Erfahrung gemacht einerseits von dem Unvermögen des Gesetzes zu heiligen wie zu rechtfertigen, anderseits von der vollkommenen Genüge des Evangeliums für die eine wie für die andere Aufgabe. Diese Erfahrung legt er dar unter der Leitung des heiligen Geistes, indem er sie dabei ganz verallgemeinert. Daher die persönliche Wendung, welche seine Darstellung in diesem Teil zuweilen nimmt (vergl. 7, 7—8, 2).

Erste Abteilung.

6, 1 — 7, 6.

Das in der Rechtfertigung durch den Glauben eingeschlossene Heiligungsprinzip.

Diese ganze Abteilung ist dazu bestimmt, die Grundlagen der christlichen Heiligung festzustellen. Sie enthält drei Abschnitte.

Der erste (6, 1—14) enthüllt in dem Objekt des rechtfertigenden Glaubens selber das neue Prinzip der Heiligung.

Der zweite (6, 15—23) hebt die innere Macht hervor, die diesem Prinzip einwohnt, sowohl um den Gläubigen von der Sünde zu befreien, als um ihn der Gerechtigkeit zu unterwerfen.

Im dritten (7, 1—6) weist Paulus die Berechtigung nach, welche dem Gläubigen zukommt, auf den Gebrauch des früheren Heiligungsmittels, des Gesetzes, zu verzichten.

So ist die neue Sittenlehre fest begründet.

Dreizehnter Abschnitt.

6, 1—14.

Die Heiligung durch den Glauben an den für uns Gestorbenen und Auferstandenen.

Der Apostel leitet dieses Lehrstück ein durch einen Einwurf, den er sich selber macht, und giebt darauf eine summarische Antwort (V. 1—5). Dann giebt er eine vollständige, ausführliche Darlegung von dem Inhalt jener Antwort (V. 6—11). Endlich macht er von dieser Wahrheit die Anwendung auf das praktische Leben seiner Leser (V. 12—14).

1) V. 1—5.

V. 1: **„Was wollen wir nun sagen? Wollen wir in der Sünde beharren[1]), damit die Gnade um so größer werde?"**

Der Sinn dieser Frage: Was wollen wir nun sagen? kann bloß der sein: Welche Folgerung wollen wir aus dem Vorhergehenden, nämlich aus

[1]) T. R. mit nur einigen Mnn.: επιμενουμεν (werden wir beharren?). ℵKP: επιμενομεν (laßt uns beharren! oder beharren wir?). ℵBCDEFGL: επιμενωμεν (wollen oder sollen wir beharren?).

dem eben dargelegten und begründeten göttlichen Rechtfertigungsakt ziehen? Die Form der Frage selbst läßt erkennen, daß der Apostel für seine Person nicht daran denkt, die angegebene Konsequenz zu ziehen, daß er vielmehr nur eine falsche Schlußfolgerung zurückweisen will, welche ein den Erfahrungen der Gnade noch fern Stehender aus dem Vorhergehenden ableiten könnte; vergl. 3, 8. — Man knüpft diese Frage gewöhnlich an an die Erklärung 5, 20: „Wo die Sünde reichlich geworden ist, ist die Gnade überreich geworden"; und dies nicht ohne Grund. Man darf indes nicht vergessen, daß sich dieses Wort einzig und allein auf die Rolle des Gesetzes inmitten des jüdischen Volks bezog, während die hier gestellte Frage eine ganz allgemeine Bedeutung hat. Ich glaube daher, daß sie veranlaßt ist durch die ganze Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus Gnaden, welche in dem Wort 5, 20 ihren Höhepunkt erreicht hat.

Die Lesart des T. R. hat keinerlei kritische Autorität für sich; sie kommt wahrscheinlich vom vorhergehenden ἐροῦμεν her. Die des Sinait. und zweier Byzant.: laßt uns beharren! oder: beharren wir? legt den Gläubigen eine zu unwahrscheinliche Sprache in den Mund. Die Lesart der alex. und gräko-lat., ἐπιμένωμεν, ist die allein zulässige. Hofmann faßt es in exhortativem Sinn: „Wollen wir uns gegenseitig ermuntern, zu beharren . . .?" Aber diese Einladung zu sündigen, welche da die Gläubigen aneinander richten würden, ist eine unmögliche Annahme. Der natürliche Sinn von ἐπιμένωμεν, als Conjunct. deliberat., ist der: „Wollen oder sollen oder können wir beharren?" Die Konjunkt. auf daß paßt gut zu dieser deliberativen Bedeutung. Es ist Überlegung und Berechnung da: „Wollen wir, weil sich die göttliche Gnade im Erteilen der Vergebung verherrlicht, fortfahren zu sündigen, damit sie immer mehr Gelegenheit habe, sich an uns Sündern zu entfalten?" — Ἐπιμένειν, bleiben, beharren in einer Lage, welcher ein entscheidender Umstand hätte ein Ende machen sollen. — Die Antwort ist energisch, summarisch: Es ist eine Thatsache in uns eingetreten, welche diese Berechnung zu nichte macht: in dem rechtfertigenden Glauben ist das Sterben des alten Menschen und die Auferstehung des neuen eingeschlossen (Philippi).

V. 2.: **„Das sei ferne! Wir, Leute, die der Sünde abgestorben sind, wie sollten wir noch in derselben leben?"** [1])

Die Redensart μὴ γένοιτο, das sei ferne! bezeichnet nachdrücklich nicht bloß die Unrichtigkeit der zurückgewiesenen Behauptung, sondern auch den empörenden Eindruck, den sie auf das religiöse und sittliche Gefühl macht. — Das Pronom. οἵτινες ist qualifikativ: Leute, die wie wir. Die Gläubigen besitzen eine Eigenschaft, welche eine derartige Berechnung ausschließt, nämlich die Eigenschaft von Wesen, die durch den Tod hindurchgegangen sind. Der Aorist ἀπεθάνομεν, wörtlich: „wir haben den Akt des Sterbens verrichtet", drückt nicht ein tägliches allmähliches Sterben aus, sondern eine positive, vollendete Thatsache. Die Annahme einiger Ausleger, Paulus habe das Todesurteil im Auge, welches den Menschen in Adam betroffen hat (τῇ ἁμαρτίᾳ durch oder für die Sünde), ist unmöglich. Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel über den Sinn dieser Bestimmung zu; τῇ ἁμαρτίᾳ ist der Dativ der Beziehung, wie in den Ausdrücken dem Gesetz sterben, 7, 4; Gal. 2, 19; der Welt gekreuzigt sein, Gal. 6, 14. Das Sterben ist das handgreiflichste Bild der völligen Auflösung irgendeiner Verbindung. Der hier gebrauchte Ausdruck bezeichnet also den radikalsten Bruch mit der Sünde, folglich das Gegenteil von: in der Sünde beharren (V. 1).

---

[1]) CFGL: ζήσωμεν (sollten wir leben?), statt ζήσομεν (werden wir leben?).

An welche Thatsache denkt der Apostel bei den Worten: Wir sind der Sünde gestorben? Nach Weiß und andern wäre es, auf Grund von V. 3, die Taufe, in dem Sinn, daß diese Handlung von der Mitteilung des heiligen Geistes begleitet ist, welcher den alten Menschen, den Menschen der Sünde, in uns sterben macht. Ich glaube nicht, daß dies der Gedanke des Apostels ist. Denn erstlich identifiziert er V. 4 die Taufe nicht mit dem Tod, sondern mit dem darauf folgenden Begräbnis; sodann führt uns der Ausdruck in 7, 4: „Ihr seid tot geworden durch den [geopferten] Leib Christi", auf eine ganz andere Erklärung. Beck denkt an den göttlichen Rechtfertigungsakt; aber die Rechtfertigung wird wohl häufig mit dem Begriff Leben, nie aber mit dem des Todes in Beziehung gesetzt. Paulus hat vielmehr den Akt des Glaubens im Auge, durch welchen sich der Gläubige den Versöhnungstod Christi aneignet. In dem Augenblick nämlich, da wir uns zu unsrer Versöhnung den von Christus für unsre Sünde erlittenen Tod aneignen, wird dieser in uns zu einem Sterben in Beziehung auf die Sünde. Das Todesurteil, welches Gott in Christo über die Sünde der Welt gefällt hat, reproduziert sich sozusagen in unserm Gewissen als Todesurteil über unsre eigene Sünde. Wir fühlen uns verpflichtet, mit der Sünde zu brechen, für welche Christus den Tod erlitten hat. Unter diesem Eindruck hat jener gläubige Betschuane ausgerufen: „Das Kreuz Christi verurteilt mich, heilig zu sein."

Über den Sinn des Ausdrucks: Der Sünde absterben. Wir begegnen hier vier verschiedenen Erklärungen, welche wir für mehr oder weniger unrichtig halten, und die zu beseitigen uns wichtig scheint.

1) Mehrere haben in diesem Ausdruck des Apostels und in denen, welche in den folgenden Versen sich daran anknüpfen, einfache Bilder, Metaphern sehen wollen, welche nichts anderes bezeichnen würden, als die Pflicht, das Tugendvorbild, das Christus uns gelassen hat, nachzuahmen. Ritschl erklärt sogar (Bd. II, S. 125), „diese Beweisführung mute der Einbildungskraft doch einwenig zu viel zu". Aber wir glauben soeben die ernstliche sittliche Realität des Verhältnisses nachgewiesen zu haben, durch welches Christus den Gläubigen in die Gemeinschaft seines Todes hineinzieht. Wir werden sofort auch die nicht minder ernstliche Realität des Verhältnisses erkennen, durch welches er ihm sein eigenes himmlisches Leben mitteilt und so aus ihm einen Wiederauferweckten macht. Tod und Auferstehung Jesu sind Prototypen, die nicht nur Exempel, sondern Thaten sind, welche eine göttliche Macht, sich zu reproduzieren, in sich schließen.

2) R. Schmidt[1]) betrachtet das „der Sünde Sterben", von welchem Paulus redet, als rein idealer Natur und als ohne allen unmittelbaren Einfluß auf den sittlichen Zustand der Gläubigen. Der Apostel wolle einfach sagen, in der göttlichen Anschauung erscheinen sie als gestorben in Christo. Die Teilnahme an dem Leben des Auferstandenen wäre nach des Apostels Ansicht allein eine reale Thatsache. Allein man findet durchaus nicht, daß Paulus im nachfolgenden eine derartige Unterscheidung zwischen dem Tod und der Auferstehung macht. Im Gegenteil, er setzt die Teilnahme an der einen und an der andern Thatsache fast ganz auf dieselbe Linie.

3) Das „der Sünde Sterben" wird von den meisten so aufgefaßt, als ob es bildlich den Entschluß des Gläubigen, fortan dem Bösen zu entsagen, ausdrückte. Es wäre die freiwillige Verpflichtung, sich Gott zu weihen. Allein Paulus scheint doch von etwas Tieferem, Beständigerem zu reden, „das nicht bloß sein soll, sondern das ist" (wie Geß sagt). Dies folgt deutlich aus der passiven Wendung: „Ihr seid getötet worden" (7, 4); dieser Ausdruck

[1]) Paulinische Christologie, S. 66 ff.

beweist, daß Paulus vor allem an einen göttlichen Akt denkt, welcher an uns zuerst in der Person Christi (durch den Leib Christi) und dann durch Rückwirkung in unsrer eigenen sich vollzieht. Es handelt sich also nicht bloß um einen einzelnen Akt, sondern um einen Zustand des Willens, der bestimmt wird durch eine außer uns vollzogene Thatsache, um einen Zustand, welchem unser Wille sich nicht entziehen kann, solange der Glaube seine Macht auf uns ausübt.

4) In der religiösen Bewegung, welche vor einiger Zeit die Kirche so lebhaft beschäftigte, hat man versucht, die durch den Tod Christi auf den Gläubigen ausgeübte Wirkung darzustellen als eine ein für allemal und gewissermaßen magisch in uns bewirkte Thatsache, die fortan bei uns existiere in der Weise eines physischen Zustandes. Man hat bei dieser Anschauungsweise kühnlich geredet von einem Sterben der Sünde selbst, wie wenn diese Formel gleichbedeutend wäre mit der des Paulus: das der Sünde Absterben. Die Absichten derer, welche diese Lehrweise aufbrachten, verkennen wir nicht; man wollte die Kirche zur vollen Realität der christlichen Heiligung zurückführen. Allein wenn wir uns nicht täuschen, beging man eine bedeutende und gefährliche Übertreibung. Jenes Luftgebilde einer vollkommenen Befreiung, das man in den Augen so vieler nach Heiligkeit dürstender Seelen hatte aufleuchten lassen, hat, indem es gar bald in nichts zerfloß unter der Herrschaft der Erfahrung, bei manchen eine schmerzliche Enttäuschung, ja sogar eine gewisse Entmutigung zurückgelassen. Das „der Sünde Sterben", von welchem der Apostel redet, ist allerdings ein Zustand, aber ein Zustand des Willens, der nur solange fortdauert, als der Wille sich selber unter dem Einfluß der Thatsache hält, die denselben hervorgebracht hat und beständig hervorbringt, des Todes Jesu. Wie Jesus selber jeden Augenblick sich dem Tod hätte entziehen können durch eine That freien Willens (Matth. 26, 53), so kann der Gläubige zu jeder Zeit sich befreien von der Macht des Glaubens und den Faden jenes natürlichen Lebens wieder anknüpfen, das bei ihm nie ganz zerstört ist.

Wenn es sich anders verhielte, wenn der Glaubende jemals in die Sphäre der absoluten Heiligkeit auch nur einen Augenblick eintreten könnte, so bedürfte es eines neuen Falles, wie der Adams war, um ihn wieder daraus zu verdrängen. Wenn die Sünde jemals aus seinem Herzen vollständig ausgerottet sein würde, so wäre ihr Wiederauftreten etwas der Auferstehung eines Toten Ähnliches. Überdies, in welchen Zeitpunkt des christlichen Lebens würde man eine derartige sittliche Thatsache verlegen? In den Augenblick der Bekehrung? Die Erfahrung aller Gläubigen beweist das Gegenteil. In irgendeinen späteren Moment? Das Neue Testament lehrt uns nichts Derartiges. Es findet sich in demselben kein besonderer Name für die Umwandlung des Bekehrten in einen vollkommenen Heiligen.

Wir schließen ab mit der Erklärung: das „der Sünde Sterben" ist nicht das vollkommene Verschwinden der Sünde in irgendeinem Zeitpunkt, sondern ein vollkommenes Brechen mit ihr, mit ihren Trieben und Neigungen seitens des Willens, und dies unter der fortwährend erneuerten Herrschaft des Glaubens an den Tod Christi um der Sünde willen.

Die praktische Anwendung der Lehre des Apostels von diesem geheimnisvollen Tod, der die Grundlage der christlichen Heiligung bildet, scheint mir folgende zu sein: Der Bruch des Christen mit der Sünde ist allerdings in seiner Verwirklichung ein stufenweise sich vollziehender, in seinem Prinzip aber ein absoluter, ein für allemal entschiedener. Es geht da, wie wenn man mit einem ehemaligen Freund, dessen schädlichen Einfluß man empfindet, brechen will: die halben Maßregeln sind ungenügend, und das einzig wirksame Mittel ist, zu einer offenen Auseinandersetzung zu schreiten, mit darauf folgendem vollständigem

Bruch, welcher bleibt als eine zum voraus gegen jede neue Aufforderung errichtete Schranke. So bedarf es auch, wenn mit der Sünde gebrochen werden soll, eines Aktes von entscheidender und durchgreifender Art, einer göttlichen Thatsache, welche sich der Seele bemächtigt und sich fortan zwischen den Willen des Gläubigen und die Sünde ins Mittel stellt. Diese göttlich-menschliche Thatsache vollzieht sich allein unter der Wirkung des Glaubens an das Opfer Christi (Gal. 6, 14).

V. 3: **„Oder wisset ihr nicht, daß, wie viele unser auf Jesum Christ[1]) getauft sind, die sind alle auf seinen Tod getauft?"**

Das ἤ, oder, ist nach dem gewöhnlichen Sinn der Redensart: oder wisset ihr nicht, so zu umschreiben: Oder, wenn ihr nicht verstehet, was ich da sage (daß es bei euch ein „der Sünde Sterben" gegeben hat), wisset ihr denn nicht, was die Taufe, die ihr empfangen habt, bedeutet? Es konnte wohl in Rom Gläubige geben, welche getauft worden waren, ohne sich dessen bewußt geworden zu sein, daß sie durch diesen Akt in eine spezielle, ihr eigenes der Sünde Absterben in sich schließende Gemeinschaft mit dem Tode Christi eingetreten waren. — Das ὅσοι, quotquot, ist quantitatives Fürwort und unterscheidet sich demgemäß von dem οἵτινες in V. 2: „Ihr wisset also nicht, daß so viele Getaufte, so viele der Sünde Gestorbene unter euch sind." Wie geschieht das? Auf den Namen Jesu getauft werden, heißt auf seinen Tod getauft und so, in dem vorhin angegebenen Sinn, in die Gemeinschaft seines Todes versetzt werden. — Βαπτίζειν bedeutet eigentlich untertauchen, baden; daher erklären mehrere die Worte: auf Christum, auf seinen Tod getauft werden, so: in Christum, in seinen Tod eingetaucht werden. Aber dieser Sinn wäre unzulässig bei den ähnlichen Redensarten: getauft werden auf den Namen Jesu (εἰς τὸ ὄνομα), Matth. 28, 19 (1. Kor. 1, 13); getauft werden auf Mose (εἰς Μωυσῆν), 1. Kor. 10, 2. In einen Namen oder in eine Person, wie Mose, kann man nicht eingetaucht werden. Weiß führt Gal. 3, 27 an; aber eben in dieser Stelle ist das Bild des Kleides unvereinbar mit dem des Eintauchens. Der Sinn des Ausdrucks βαπτίζεσθαι εἰς ist daher der: getauft werden mit Beziehung auf die von dem εἰς abhängige Person oder Thatsache. — Der Titel Christus ist hier, wie V. 1, dem Namen Jesus vorangestellt, weil im Zusammenhang die Idee des messianischen Amtes die der Person überragt. Jedenfalls läßt der Vatic. mit Unrecht den Namen Jesus ganz weg; denn dieser ist aufs engste verknüpft mit der Thatsache des Todes, die im folgenden stark hervorgehoben ist.

Der Apostel spricht aus, daß die Taufe, durch welche sie Christo geweiht worden sind, vollzogen wird mit ganz spezieller Beziehung zu seinem Tod. Durch den Tod, den Jesus für uns und an unsrer Statt erlitten hat, wird nämlich, sobald wir ihn im Glauben als solchen annehmen, das lebendige Band hergestellt, kraft dessen wir fortan Jesu angehören. Es ist der Preis, um welchen wir erkauft worden sind. Auf ihm beruht die Verbindung zwischen ihm und uns. Mir zu gut — das ist die einzige Pforte, durch die man in seine lebendige Gemeinschaft eintritt. Und das wird eben durch die Taufe dargestellt, welche durch das Eintauchen des Täuflings ins Wasser und sein vorübergehendes Verschwinden in demselben an das Verschwinden Jesu im Grab nach seinem für uns erlittenen Tod erinnert.

Das logische Verhältnis zwischen V. 3 und V. 2 kann auf doppelte Weise gefaßt werden: „Ihr seid der Sünde gestorben in und durch eure Taufe, welche die Gabe des heiligen Geistes euch vermittelt und so das Sterben des

---

[1]) B und einige Minn. und Kirchenväter lassen Ἰησοῦν (Jesum) weg.

alten Menschen bewirkt hat"; so Weiß, Geß und viele andere. Allein V. 4 erlaubt nicht, das Sterben der Sünde, von welchem der Apostel V. 2 redet, mit der Thatsache der Taufe zu identifizieren; denn die Taufe wird dort in Parallele gestellt nicht mit dem Tode, sondern dem Begräbnis Jesu; auch ist das Sterben der Sünde durch die Wirkung des heiligen Geistes etwas länger Dauerndes, allmählich sich Vollziehendes, nicht wie der durch den Aorist ἀπεθάνομεν bezeichnete Tod die Sache eines Augenblicks. Folglich ist die Taufe hier erwähnt nicht als Mittel des der Sünde Absterbens, sondern als sichtbarer Beweis der Vollbringung dieser Thatsache, und die Verbindung zwischen V. 2 und 3 ist diese: „Es ist bei euch zu einem Sterben gekommen, wie eure Taufe es beweist; denn diese Handlung, welche das Bild eines Begräbnisses ist, ist an euch vollzogen worden mit Beziehung auf das Sterben der Sünde, welches der Glaube an den für euch erlittenen Tod Jesu in euch bewirkt hat" (vergl. Oltramare). Weit entfernt, daß die Taufe für den Gläubigen das Sterben selbst gewesen wäre, hat sie vielmehr für ihn stattgefunden mit Beziehung auf den schon vollbrachten Akt des Sterbens (οὖν, also, V. 4), ganz ebenso, wie das Begräbnis Jesu auf seinen Tod gefolgt ist und diesen bestätigt hat. — Diese durch die Taufe konstatierte Anteilnahme am Tod Jesu hat dann einen Schritt weiter geführt in der Gemeinschaft mit ihm:

V. 4: „**Wir sind also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Lebensstande wandeln.**"

Der Sinn ist: „Infolge von diesem Sterben, welches der Glaube an seinen Tod uns gebracht hat, sind wir mit ihm begraben worden, nicht um im Grab zu bleiben oder aus demselben wieder hervorzugehen, um zum früheren Leben zurückzukehren, wie Lazarus, sondern wir sind mit ihm, dem Auferstandenen, in ein neues Leben eingedrungen, von wo eine Rückkehr in das alte Leben nicht mehr möglich ist." Die Bestimmung auf den Tod kann nicht von dem Zeitwort wir sind begraben worden abhängen, wie Grotius, Hofmann und andere wollen. Wie könnte man von einem Beerdigten sagen, daß er in den Tod beerdigt sei? Nach dem ähnlichen Ausdruck in V. 3 kann die Bestimmung auf den Tod nur von dem Wort Taufe abhängen: „Die Taufe auf den Tod." Das Substant. βάπτισμα, Taufe, hat, wie alle von Verben auf ιζω abgeleiteten, einen energischen Sinn, der ihm leicht gestattet, eine Ergänzung bei sich zu haben, und zwar ohne daß ein Artikel zwischen den zwei eng verbundenen Substantiven nötig wäre. Der Ausdruck: Taufe auf den Tod bezeichnet die Taufe (mit Wasser) als speziell mit Beziehung auf den Tod Jesu verrichtet, und nicht ohne Grund hat der Apostel, was auch Oltramare sagen mag, das Pronom. αὐτοῦ (seinen) bei dem Worte Tod weggelassen. Er wollte den Begriff Tod in seiner ganzen Allgemeinheit lassen, ohne Zweifel um auszudrücken, daß in dem Tode Jesu unser eigener mitinbegriffen ist (siehe Weiß). [1])

[1]) Wir erinnern uns einer Thatsache, welche beweist, wie leicht diese scheinbar so geheimnisvollen Worte des Apostels im Lichte lebendiger Erfahrungen des Glaubens verständlich werden. Missionar Casalis erzählte, er habe eines Tages einen bekehrten Betschuanen über den Sinn einer der unsrigen ähnlichen Stelle (Kol. 3, 3) befragt. Dieser sprach zu ihm: „Bald werde ich gestorben sein, und man wird mich auf meinem Feld begraben. Meine Herden werden kommen und über mir weiden. Aber ich werde sie nicht mehr hören und ich werde nicht aus meinem Grab hervorgehen, um sie zu greifen und mit mir in die Grube zu führen. Sie werden fremd für mich sein, wie ich für sie. Das ist das Bild meines Lebens inmitten der Welt, seitdem ich an Christum gläubig geworden bin."

Hat der Apostel durch die Vergleichung der Taufe mit einem Begräbnis auf die äußere Form des Taufritus in der Urkirche anspielen wollen? Es scheint sehr wahrscheinlich, und man muß wohl aus dieser Stelle schließen, daß die normale Form der Taufe ursprünglich die vollständige Untertauchung gewesen ist. Anderseits ist es aber nicht möglich, daß diese Form in allen Fällen angewendet worden ist. Wie könnte man sich vorstellen, daß die dreitausend Gläubigen am Pfingstfest in dieser Weise getauft worden seien? Es wären hierzu zu viel Zeit und ganz besondere Vorbereitungen nötig gewesen. Man muß annehmen, daß in der Praxis die Form, und zwar schon zur Zeit des Täufers, in der Weise vereinfacht wurde, daß der Täufling bis an die Kniee ins Wasser stieg und der Taufende ihm Wasser, womit er seine hohle Hand gefüllt, aufs Haupt goß, um so eine völlige Untertauchung zu veranschaulichen. Wenn in der Stelle Mark. 7, 4 die Lesart καὶ κλινῶν, und der Betten (Polster), echt ist, wie aus dem Zeugnis der beiden ältesten Übersetzungen hervorzugehen scheint, so beweist diese Thatsache klar, daß man auf der Bedeutung versenken und folglich auf der Idee eines vollständigen Untertauchens, die mit dem Wort Taufe zu verbinden wäre, nicht zu fest bestehen darf; vergl. ebenso 1. Kor. 10, 1 f. Aber was auch die gewöhnliche Form der Taufe gewesen sein mag, das Hinabsteigen ins Wasser stellte jedenfalls eine Untertauchung, folglich ein Begrabenwerden, und das Heraussteigen aus dem Wasser eine Auferstehung dar. Wie das Begräbnis das endgiltige Zeugnis von der Thatsächlichkeit des Todes und der Bruch des letzten Bandes zwischen dem Menschen und seinem irdischen Leben ist, so bezeugt die Taufe des Gläubigen öffentlich sein in seinem Glauben inbegriffenes der Sünde Absterben und seinen völligen Bruch mit seinem alten natürlichen und selbstsüchtigen Leben.

Aus diesem durch den Glauben bedingten und durch die Taufe besiegelten Sterben der Sünde folgt schon die Unmöglichkeit des Beharrens in der Sünde (V. 1). Doch wird diese noch handgreiflicher durch eine zweite nachfolgende Thatsache, nämlich den Eintritt in ein neues Leben als die notwendige sittliche Folge der Gemeinschaft mit Christus, welche durch die Aneignung seines Todes geknüpft worden ist. Wir sind nicht bloß mit Christus begraben worden, sondern auch wie er, das heißt, um wiederaufzustehen. Das ἵνα, damit, ist das wesentliche Wort im Satz. Ein gewöhnlicher Toter geht ins Grab, um darin zu bleiben; wenn man aber mit Christus begraben worden ist, so ist man begraben worden mit einem Toten, der wiederauferstanden ist; somit kann ein solches Begräbnis nur der Übergang zu einer Auferstehung sein, welche als Folge der seinigen stattfindet. Eben dadurch wird nun die Rückkehr in das alte Leben vollends unmöglich gemacht. Man hat nicht bloß sein vergangenes Leben abgelegt, sondern ein neues, höheres angezogen, wodurch die Fortsetzung des alten ein für allemal unmöglich geworden ist. Wie Christus sein Leben hingegeben hat, um es wieder zu nehmen (Joh. 10, 17 f.), so verzichtet auch der Gläubige auf sein sündliches Leben nur, damit er von ihm ein ganz neues, anderes Leben empfange. — Paulus kannte aus Erfahrung diese durch das ἵνα, auf daß, angezeigte Lage, dies innig mit der Erwartung des Lebens verbundene Absterben. Wir sehen ihn Apg. 9, 8—9 in der Mitte stehen zwischen dem Tod, als der unmittelbaren Folge seines neuen Glaubens, und der Taufe mit der bald darauf gefolgten Auferweckung durch den heiligen Geist. Dies ist ebenso die Stellung, in welcher wir jene Bußfertigen am Pfingstfest finden in dem Augenblick, da Petrus zu ihnen spricht: „Lasset euch taufen zur Vergebung der Sünden, und ihr werdet den heiligen Geist empfangen.“ Was die Auferstehung für Christus gewesen ist, das ist für die Gläubigen die Erneuerung durch den heiligen Geist,

welche unter normalen Verhältnissen an die Taufe geknüpft sein sollte. Und darin liegt eben die vollkommenste Bürgschaft für die V. 2 ausgesprochene sittliche Thatsache. Wenn wir bloß gestorben wären, so müßte eine Auferstehung zum alten Leben immer noch als möglich angenommen werden. Aber wenn wir einmal infolge des Sterbens ein höheres Leben empfangen haben, so ist jede Rückkehr ins alte Leben ausgeschlossen. — Die Konjunkt. ὥσπερ, gerade so wie, zeigt nur erst eine Analogie, eine Ähnlichkeit an. V. 5 wird die innere Notwendigkeit, auf welcher jene Ähnlichkeit beruht, ins Licht stellen. — Der Ausdruck von den Toten spielt an auf den Zustand des der Sünde-Gestorbenseins, in welchem der Gläubige die Taufe empfängt und der den Weg bahnt zu seiner geistlichen Auferstehung. — Die Herrlichkeit des Vaters, durch welche Christus auferweckt worden ist, ist nicht etwa die Entfaltung seiner Macht, losgetrennt von den anderen Vollkommenheiten; es ist, wie gewöhnlich, die Entfaltung aller vereinigten göttlichen Eigenschaften. Denn sie haben alle mitgewirkt zu dieser großen Thatsache, diesem Meisterwerk der Offenbarung Gottes auf Erden, die Gerechtigkeit wie die Barmherzigkeit, die Weisheit wie die Heiligkeit. Schon bei der Auferweckung des Lazarus sprach Jesus zu Martha: „Du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen." Aber hier handelt es sich um etwas Größeres, die Auferweckung des Sohnes; deshalb sagt Paulus: durch die Herrlichkeit des Vaters. — Bei den Gläubigen hebt der Apostel nicht wie bei Christus selber die Thatsache ihrer Auferstehung hervor, sondern giebt nur die Folge derselben an, das daraus hervorgehende neue Leben: daß wir in einem neuen Lebenszustand wandeln. Der Grund ist der, daß er immer seine Erklärung von V. 2 im Auge hat. Die Unmöglichkeit der Fortsetzung des alten Lebens ergiebt sich aus dem verwirklichten neuen Lebenszustand viel sicherer als aus dem einmaligen Akt, durch welchen man in jenes Leben eintritt. Aber es bleibt so hier eine Lücke, die in V. 5 ergänzt werden wird. — Das Wort περιπατεῖν, wandeln, ist bei Paulus häufig das Bild des sittlichen Verhaltens. — Der Ausdruck Neuheit des Lebens statt neues Leben, hebt die neue Beschaffenheit dieses Lebens stark hervor, durch welche das alte ausgeschlossen ist. Die unbedeutendste Wendung im Ausdruck ist bei Paulus stets aufs genaueste bestimmt durch den Grundgedanken.

Die Kindertaufe. — Diese ist offenbar in unsrer Stelle nicht vorausgesetzt. Denn die Taufe ist in die Mitte gestellt zwischen den Glauben, mit dem der Sünde Absterben, und die Erneuerung durch den heiligen Geist. Die Taufe der Erwachsenen war es, die allein der Natur der Sache nach für die erste Generation von Gläubigen paßte, da ja doch die Eltern der Kirche angehören mußten, ehe davon die Rede sein konnte, allgemein die Kinder in dieselbe einzuführen. Ist aber die Kindertaufe durch unsre Stelle ausgeschlossen? Konnte diese Sitte nicht mit Fug und Recht aufkommen, als unter den veränderten Umständen das Familienleben ein integrierender Bestandteil des Lebens der Kirche geworden war? Das ist eine Frage, die nicht untersucht werden kann, ohne daß man den Rahmen der Exegese überschritte. Geß geht so weit, daß er sagt: „Ohne die Kindertaufe würde der elende Zustand, dessen Zeugen wir sind, noch verschlimmert."

V. 5: **„Denn wenn wir [Christi] teilhaftig geworden sind durch die Ähnlichkeit seines Todes, so werden wir auch seiner Auferstehung teilhaftig werden";**

Der Apostel hatte in V. 4 von dem neuen Leben des Gläubigen geredet, ohne die Thatsache auszusprechen, durch welche er aus dem Sterben der Sünde zu diesem höheren Leben gelangt. Diese Lücke ergänzt er jetzt. „In der

That, ein neues Leben; denn der Gläubige, der an dem Tode Christi teil hat, hat auch an seiner Auferstehung teil." — Man hat die Konstruktion eines jeden der beiden Sätze in diesem V. auf gar verschiedene Weise aufgefaßt. Bisping hat vorgeschlagen, aus dem τοῦ θανάτου, des Todes, die Ergänzung nicht von τῷ ὁμοιώματι (die Ähnlichkeit), sondern von σύμφυτοι (teilhaftig) zu machen, wobei man dann das τῷ ὁμοιώματι als Adverbialbestimmung zur Bezeichnung der Art und Weise jener Teilnahme fassen würde: „Wenn wir zu Teilnehmern des Todes geworden sind in Ähnlichkeit." Diese Konstruktion würde es ermöglichen, einen genauen Parallelismus zwischen den beiden Sätzen des V. herzustellen, da der Genitiv τῆς ἀναστάσεως, der Auferstehung, im zweiten Satz abhängen würde von σύμφυτοι (teilhaftig), ganz so, wie τοῦ θανάτου (des Todes) von dem gleichen Adjektiv im ersten Satz. Aber man fühlt wohl, wie hart, beinahe barbarisch, diese Konstruktion ist. Deshalb ist sie auch aufgegeben worden. Die Bestimmung des Todes hängt natürlich ab von τῷ ὁμοιώματι, die Ähnlichkeit, wie fast alle Ausleger anerkennen. Diese Ähnlichkeit des Todes kann bestehen entweder in der Taufe, sofern sie bildlich den Tod Christi darstellt oder in unserm Sterben der Sünde, sofern es in geistlichem Sinn den Kreuzestod reproduziert. Der zweite Sinn ist sicher vorzuziehen; denn wir haben gesehen, daß die Taufe in den Augen des Paulus nicht die Darstellung des Todes Christi, sondern seines Begräbnisses ist. — Ist diese Bestimmung von γεγόναμεν abhängig zu machen: Wir sind teilhaftig geworden durch die Ähnlichkeit seines Todes, oder von σύμφυτοι: Wir sind teilhaftig geworden der Ähnlichkeit seines Todes? Chrysostomus, Melanchthon, Meyer, Philippi, Oltramare u. a. ziehen die zweite Konstruktion vor, Luther, Calvin, Tholuck, Fritzsche, Geß, Weiß die erste. Die nähere Bestimmung von σύμφυτοι ist in diesem Fall hineinzudenken, nämlich ein αὐτῷ: „Mit ihm, d. h. Christus, vereinigt durch die Ähnlichkeit seines Todes." Die Ellipse dieses Pronom. erklärt sich leicht durch den vorhergehenden Ausdruck: „Wir sind begraben worden mit ihm", V. 4; sie wiederholt sich augenscheinlich in V. 6 (συνεσταυρώθη, ist gekreuzigt worden mit). Es scheint mir sehr hart, das τῷ ὁμοιώματι, der Ähnlichkeit, von σύμφυτοι abhängig zu machen: vereinigt mit oder teilhaftig der Ähnlichkeit. Man nimmt teil an einem konkreten Gegenstand, aber nicht an einem abstrakten Begriff, wie dem der Ähnlichkeit. — Das Wort σύμφυτος (im klassischen Griechisch sehr häufig συμφυής) kommt her von συμφύω, gemeinsam geboren werden, wachsen. Es kann bedeuten angeboren oder gleichartig oder auch organisch verbunden, das heißt: das Leben, das Wachstum, die wechselnden Daseinsformen mit einem andern Wesen teilend. Dieser letztere Sinn ist hier allein zulässig: organisch verbunden mit Christus, so daß er die beiden Hauptphasen seines Daseins, den Tod und die Auferstehung, in uns reproduziert. Es kommt in der Kirche Christi nicht ein einziger Fall des der Sünde-Absterbens vor, der nicht prinzipiell in seinem Tode mit eingeschlossen wäre, und keine einzige geistliche Auferstehung, die nicht die Reproduktion seiner Auferstehung wäre. Es ist zu beachten (und wir werden diesem Zug im Verlauf unsres Abschnitts wieder begegnen), daß die Thatsache der Teilnahme an dem Tod in die Vergangenheit gesetzt ist: wir sind teilhaftig geworden . . ., während die Teilnahme an der Auferstehung im Futur. ausgedrückt ist: wir werden teilhaftig sein . . . Mehrere Kirchenväter haben aus diesem Wechsel der Zeiten geschlossen, daß der Apostel bei diesen letzteren Worten von der künftigen Auferstehung reden wolle, von der leiblichen Verherrlichung der Gläubigen. Allein dieser Gedanke hat gar keinen Anknüpfungspunkt im Zusammenhang, der ganz beherrscht ist von der Beziehung zu dem Einwurf in V. 1 (dem Verhältnis des Gläubigen zur

Sünde). Jener Ausdruck bezeichnet also einzig und allein die geistliche Auferstehung des Gläubigen. Man muß den erwähnten Gegensatz zwischen der Zeitform der Vergangenheit und der Zukunft ganz anders erklären. Es ist das Futur. der logischen Folgerung. Wenn einmal die erste der beiden Thatsachen stattgefunden hat, so muß die zweite nachfolgen. Wir fangen damit an, daß wir uns mit der Person des gestorbenen Christus vereinigen durch den Glauben an jenes geheimnisvolle: er für mich, welches die Grundlage des Evangeliums bildet; aus dieser Vereinigung folgt dann die Gemeinschaft mit ihm als Auferstandenem, das: er in mir. Geß macht aus τῷ ὁμοιώματι einen Dativ des Ziels: „Wir sind mit ihm vereinigt worden zum Zweck der Ähnlichkeit seines Todes", um mit demselben konform gemacht zu werden (Phil. 3, 10). Aber in V. 2 wird die Thatsache unsres der Sünde-Absterbens dargestellt als in der des Glaubens schon vollzogen.

Der Ausdruck ἀλλὰ καί, welcher die beiden Sätze des Verses verbindet, ließe sich hier geben mit: nun denn so auch! Die zweite Thatsache erscheint als die frohe Folge der ersten. — Der Genitiv τῆς ἀναστάσεως, der Auferstehung, kann nicht abhängen vom Zeitwort ἐσόμεθα, wir werden sein: „wir werden sein von der Auferstehung", das heißt: wir werden an derselben Anteil haben (im Sinn der Redensarten: des Glaubens sein, des Gesetzes sein). Denn der Ausdruck Auferstehung ist hier nicht allgemein zu verstehen, sondern bezieht sich bloß auf die Auferstehung Christi. Meyer und Philippi, konsequent nach ihrer Erklärung des ersten Satzes, ergänzen hier den Dativ τῷ ὁμοιώματι: „Wie wir die Ähnlichkeit seines Todes geteilt haben, so werden wir auch die Ähnlichkeit seiner Auferstehung teilen." Diese Ellipse ist nicht gerade unmöglich; aber sie macht den Satz sehr schwerfällig. Nach der Konstruktion, welche wir im ersten Glied angenommen haben, ist es einfacher, bloß das σύμφυτοι im zweiten zu ergänzen, indem man den Genitiv τῆς ἀναστάσεως direkt von diesem Adjektiv abhängig macht: „Nun denn, so werden wir auch seiner Auferstehung teilhaftig sein." Die Auslassung des τῷ ὁμοιώματι, der Ähnlichkeit, im zweiten Teil des V. ist absichtlich, und die Ellipse, aus welcher man sie gewöhnlich erklärt, ist nicht bloß grammatikalisch, sondern auch dem Sinn nach unmöglich. Das Sterben der Sünde findet wohl statt in der Ähnlichkeit und nach dem Vorbild des Kreuzestodes; aber das neue Leben, welches der Gläubige empfängt, ist nicht eine Ähnlichkeit des Lebens Christi, sondern dieses selber, das ihm mitgeteilt wird durch seinen Geist. „Und ich lebe, nicht mehr ich, sondern Christus in mir" (Gal. 2, 20). „Weil ich lebe, werdet ihr auch leben" (Joh. 16, 18). So ist die Auslassung des Ausdrucks: in der Ähnlichkeit von im zweiten Satz natürlich begründet.

2) V. 6—11.

Diese in V. 3—5 gegebene summarische Beweisführung mußte entwickelt werden; dies geschieht im folgenden Abschnittt, V. 6—11. Der erste Satz von V. 5 wird in V. 6—7 erklärt; der zweite in V. 8—10; V. 11 faßt das Ganze zusammen, und zwar in exhortativer Form, so daß er den Übergang bildet zu der paränetischen Schlußfolgerung in V. 12—14.

V. 6: **„erkennend dies, daß unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde zerstört werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen."**

Warum wird auf einmal der Begriff der subjektiven Erkenntnis eingeführt in ein Verhältnis, welches V. 5 als objektiv notwendig gesetzt zu haben schien? Diese Erscheinung ist um so bemerkenswerter, da sie in V. 8 wiederkehrt mit dem πιστεύομεν, wir glauben, in V. 9 mit dem εἰδότες, wohl

wissend daß, und selbst in dem λογίζεσθε. haltet dafür daß (V. 11). Meyer, Weiß, Oltramare meinen, der Apostel wolle hier durch die subjektive Erfahrung des Gläubigen die Wahrheit bestätigen, welche soeben dargelegt worden ist als objektiv auf den Tod Christi gegründet: „Wir sind in Christo gestorben und seines Lebens teilhaftig geworden, woran wir nicht zweifeln können, da wir schon die Erfahrung davon gemacht haben.“ Aber man darf nicht vergessen, daß das Partiz. γινώσκοντες, erkennend, sich an das Futur. ἐσόμεθα, wir werden sein, anlehnt und deshalb nicht dieselbe Thatsache als Objekt der früheren Erfahrung bezeichnen kann, welche das Verb. wir werden sein als künftig darstellt. Mit mehr Recht findet daher Philippi in diesem Partiz. die Angabe einer sittlichen Folgerung: „Und in dem Maß, als dieses: wir werden sein in V. 5 sich in uns verwirklichen wird, werden wir durch Erfahrung erkennen, daß ...“ Nur kann das Partiz. Präs. erkennend nicht wohl als gleichbedeutend mit einem Futur. genommen werden: καὶ γνωσόμεθα, und wir werden erkennen. Die Beziehung zwischen dem Partiz. erkennend und dem Verb. wir werden sein (V. 5 b) ist also vielmehr, wie Geß sagt, die einer sittlichen Bedingung: „Unsre Teilnahme an der Auferstehung Christi findet nicht statt in der Weise eines natürlichen, physisch notwendigen Prozesses. Es bedarf, damit diese geistige Folge eintrete, einer sittlichen Mitwirkung von seiten des Gläubigen.“ Und diese Mitwirkung setzt natürlich eine Erkenntnis voraus, die des Wegs (V. 6) und die des Ziels (V. 8). Der Gläubige muß einsehen, daß das Endziel Gottes bei der Kreuzigung des alten Menschen darin besteht, denselben ganz zu vernichten, um das Leben des Auferstandenen an seine Stelle zu setzen, und indem er auf diesen göttlichen Gedanken eingeht, ist er bei der Ausführung desselben mitthätig; nur so kann dieser Erfolg sich verwirklichen. Dieser Begriff der notwendigen, subjektiven Erkenntnis, welcher in den Worten: dies erkennend enthalten ist, war schon ausgedrückt durch das ἵνα, auf daß, in V. 4. Der ganze Abschnitt, von dem: Oder wisset ihr nicht, daß ... in V. 3 an, ist eine stillschweigende Mahnung an das christliche Gewissen und die christliche Erkenntnis der Gemeindeglieder in Rom, daß sie sich doch ja recht besinnen möchten auf die sittlichen Folgen ihres neuen Glaubens; vergl. die Ermahnung V. 12—14 und den bedeutsamen Ausdruck: „um der Schwachheit des Fleisches willen“ (V. 19).

Der Ausdruck: unser alter Mensch bezeichnet die menschliche Natur, so wie sie auf die Nachwelt übertragen worden ist von dem, in welchem sie ursprünglich ganz konzentriert war; der gefallene, von der Eigenliebe beherrschte Adam, wie er wiedererscheint in jedem menschlichen Ich, das zur Welt kommt. Diese verderbte Natur trägt den Namen alte vom Standpunkt des Gläubigen aus, welcher schon eine erneuerte Natur besitzt. — Dieser alte Mensch, dieses Ich, welches instinktiv von der Genußsucht und der Scheu vor dem Schmerz beherrscht wird, ist bei dem Gläubigen gekreuzigt worden in der Person des gekreuzigten Christus, wie das σύν (mit) in συνεσταυρώθη ausdrückt. Bis zu dem Augenblick, da der Glaube an den Gekreuzigten sich eines Sünders bemächtigt, genießt dieser eine große Unabhängigkeit in seinem Sündenleben, und wenn sein Gewissen ihn warnen will, so weiß sein Herz ihm seine Fehler als entschuldbare, unvermeidliche Schwächen darzustellen. Sobald aber der Mensch durch den Glauben in dem gekreuzigten Christus das Opfer angeschaut hat, welches um seiner Sünden willen leidet und stirbt, ist alles umgewandelt. Jene Selbstsucht, welche ungehindert ihr Wesen trieb, ist von einem Todesurteil getroffen; ihre Bemühungen, sich selbst zu befriedigen, hören auf einmal auf. Sie erscheint als eine Verderbnis der Natur, auf welcher das Mißfallen Gottes ruht und die nicht mehr das Recht hat, zu leben. Das ist die sittliche

Kreuzigung des alten Menschen, welche einzig und allein aus dem Glauben an den gekreuzigten Christus hervorgeht.

Der Zweck dieser inneren Kreuzigung ist die Zerstörung des Leibs der Sünde. Es muß eine vollständige Verschiedenheit bestehen zwischen dieser zweiten als Zweck bezeichneten Thatsache und der vorhergehenden. Erstlich ist die Kreuzigung, das über den alten Menschen ausgesprochene Todesurteil, das willige Brechen mit ihm, eine Thatsache, welche, wenn sie sich auch täglich wiederholen und befestigen muß, doch ein für allemal vollbracht ist (vergl. den Aorist συνεσταυρώθη), während die Zerstörung des Leibs der Sünde eine Folge ist, die nur allmählich zu stande kommt. Sodann ist das, was der Apostel Leib der Sünde nennt, etwas ganz anderes als der alte Mensch. Sonst enthielten die beiden Sätze eine Tautologie. Hat man darunter, mit mehreren, den Leib im eigentlichen Sinn zu verstehen? Dann würde also der Apostel im Leib das unsrer menschlichen Natur innewohnende Prinzip des Bösen sehen. Allein das folgende beweist, daß er keineswegs die Sünde als aus dem Leibe hervorgehend und als von ihm unzertrennlich betrachtet; denn in V. 13 nimmt er den Leib und seine Glieder für den Dienst Gottes in Anspruch und stellt sie vor als solche, die die Werkzeuge der Gerechtigkeit werden sollen. Ebenso verhält es sich mit 2. Kor. 4, 10—12, wo das Leben Jesu dargestellt ist, wie es sich entfaltet in dem Leibe, in dem sterblichen Fleische der Gläubigen, welches das Organ jenes himmlischen Lebens geworden ist. Der Apostel denkt so wenig daran, die leibliche Natur als die Ursache der Sünde zu betrachten, daß er 2. Kor. 7, 1 den Befleckungen des Fleisches diejenigen des Geistes gegenüberstellt. Und darin stimmt er vollständig überein mit dem Herrn, der Matth. 15, 19 erklärt, daß „aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerung". Auch schon die bloße Thatsache der wirklichen Fleischwerdung des Herrn Jesu Christi, so wie sie Paulus Röm. 8, 3 lehrt (s. zu dieser Stelle in meinem Kommentar), genügt, um die Meinung zu widerlegen, nach welcher er den Leib als das Prinzip der Sünde betrachtet hätte. Diese Erwägungen haben mehrere Ausleger (Calv., Olsh., J. Müller, Philippi, Baur, Hodge, Oltram., Moris.) darauf geführt, hier das Wort Leib in bildlichem Sinn zu verstehen. Es würde demnach die Sünde selber bezeichnen, als eine schwere Masse oder sogar als einen Organismus, als ein System von schlechten Trieben, das die Seele unter seinem Joch gefangen hält. Die Beifügung der Sünde wäre ein Genitiv der Apposition. Bei dieser Bedeutung würde man wohl begreifen, daß Paulus die Zerstörung dieses Sündenleibes, das heißt der Sünde selbst, fordert. Allein diese Bedeutung ist unmöglich in Einklang zu bringen mit V. 12 und 13, wo Paulus, indem er die Anwendung macht von unsrer Stelle, ganz offenbar redet von der heiligen Weihe des Leibes, wobei er diesen Begriff im eigentlichen Sinne nimmt. Überdies wäre es schwierig, dann nicht eine Tautologie zu finden zwischen diesem Satz und dem vorhergehenden. Noch ist eine dritte Erklärung übrig, welche man mit verschiedenen Schattierungen findet bei Meyer, Theodoret, Beng., Thol., Rück., Hofm., Weiß. Sie faßt den Genitiv der Sünde als Genitiv des Besitzes: der Leib, sofern er der Sünde als Werkzeug dient. Dies ist, trotz der Einwände Oltramare's, offenbar die Bedeutung, welche dem Gedanken des Apostels am besten entspricht. Es handelt sich nicht um den Leib an sich, sondern sofern er das gewöhnliche, unentbehrliche Werkzeug der Sünde ist. Zu dieser Erklärung fügt Geß die Idee der Übertragung der Sünde vermittelst der anererbten leiblichen Anlagen hinzu. Und es besteht allerdings vom ersten Augenblick des Daseins an zwischen Leib und Seele eine enge Beziehung, vermöge welcher diese beiden Wesensbestandteile fortwährend

bildend aufeinander einwirken. Indes ist durch nichts angezeigt, daß Paulus hier an dieses Verhältnis denkt. — Das Verb. καταργεῖν, das wir mit zerstören übersetzen, bedeutet eigentlich: der Macht zu wirken, berauben; daher müßig, unnütz machen, wie Luk. 13, 7; Röm. 3, 3; dann sogar zu nichte machen, ein Ende bereiten, zerstören, wie 1. Kor. 6, 13; 13, 8. 10; Eph. 2, 15 u. a. Weder die Bedeutung unthätig machen noch die Bedeutung zerstören ließe sich anwenden auf den Leib, wenn man bei diesem Wort den physischen Organismus für sich selbst zu verstehen hätte. Aber, wie wir gesehen haben, redet der Apostel nicht von dem Leib als solchem, sondern vom Leib als dem Organ der Sünde. Vom Leib in dieser speziellen Beziehung erklärt er, daß derselbe zur Unthätigkeit gebracht oder gar zerstört werden müsse. Bei dieser Anwendung laufen nämlich die beiden Bedeutungen des Wortes καταργεῖν fast aufs Gleiche hinaus. Doch giebt die Übersetzung zerstört wahrscheinlich den Gedanken besser wieder. Der Leib wird als Werkzeug der Sünde zerstört, damit er als Werkzeug der Gerechtigkeit wieder erstehe (V. 13). — Die Beziehung zum vorhergehenden Satz ist diese: ist einmal der sündige Wille, welcher sich vermittelst des Leibes verwirklicht, zum Tode verurteilt, geopfert, gekreuzigt, so hört von dem Augenblick an, wo dieses Todesurteil ausgesprochen wurde, der Leib auf, der Sünde zu dienen und steht nun einem neuen Herrn zum Dienst bereit.

Im dritten Satz wird der letzte Zweck dieser inneren Arbeit ausgesprochen. Es wird ein drittes Subjekt eingeführt: wir, ἡμᾶς. Dieses Pronom. bezeichnet die Persönlichkeit selbst, das Ich nach seinem Wesen als göttliche Schöpfung, verschieden sowohl von dem alten Menschen, dem als persönlich gedachten sündlichen, natürlichen Leben, als von dem Leib der Sünde, insofern dieser bis dahin das Werkzeug dieses verderbten Lebens war. Ist einmal der Herr gekreuzigt und sein Diener, der Leib der Sünde, vom Gehorsam gegen denselben befreit, so ist das wahre Ich, die sittliche Persönlichkeit in ihrem Wesen, befreit und hat die Macht, sich selbst und den Leib zu einem neuen Dienst zu weihen. Die Wahrheit dieses sittlichen Verhältnisses macht der Apostel anschaulich an einem aus dem gewöhnlichen Leben genommenen Beispiel.

V. 7: **„Denn wer gestorben ist, der ist von Rechts wegen von der Sünde befreit.“**

Sehr viele Ausleger, von Erasmus an bis auf Tholuck, de Wette, Philippi, Hodge, Geß, Morison u. a., nehmen das Partiz. ἀποθανών, wer gestorben ist, im bildlichen Sinn: gestorben in Christo, der Sünde abgestorben; vergl. die ähnlichen Ausdrücke in V. 6 und 8. Aber diese Ausleger scheiden sich dann in der Frage nach dem Sinn des Ausdrucks δεδικαίωται, ist gerechtfertigt; indem die einen denselben beziehen auf die Befreiung von der Schuld und Strafe (Hodge, Geß, Morison), gemäß der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes rechtfertigen bei Paulus, die andern auf die Befreiung von der Macht der Sünde, in dem Sinn, daß wer der Sünde gestorben ist, der Herrschaft des Bösen nicht mehr unterworfen, ihm nicht mehr als seinem Herrn Gehorsam schuldig ist. Allein keine dieser beiden Bedeutungen befriedigt recht. Die erste würde wieder zu dem schon abgehandelten Thema der Rechtfertigung zurückführen, namentlich wenn man, wie Geß dem Apostel den Gedanken zuschreibt, daß „nur wer der Sünde gestorben ist, gerechtfertigt werden kann“, was trotz aller Verwahrungen seitens dieses Gelehrten darauf hinausliefe, daß die Heiligung das Prinzip der Rechtfertigung ist. Die andere Bedeutung würde in gewisser Hinsicht besser passen, denn sie entspricht mehr dem Zusammenhang. Was aber dagegen spricht, ist der Umstand, daß das Partiz. ὁ ἀποθανών, wer gestorben ist, da es keine nähere Bestimmung bei

sich hat, eher im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, um so mehr, weil der Apostel im folgenden V., wo er das Wort im geistlichen Sinn anwendet, dies ausdrücklich anzeigt durch die Hinzufügung der Worte σὺν Χριστῷ, mit Christus. Es ist daher natürlicher, hier an eine dem gewöhnlichen Leben entnommene sprichwörtliche Redensart zu denken und den Ausdruck: wer gestorben ist auf irgendeinen eigentlich Gestorbenen zu beziehen. Man muß in diesem Fall dem Wort δικαιοῦν, rechtfertigen, einen von seiner gewöhnlichen dogmatischen Bedeutung bei Paulus etwas verschiedenen Sinn geben; denn das Gebiet, auf welches er es hier anwendet, ist ein ganz anderes, als in Kap. 1—5, und man ist überdies zu dieser unwesentlichen Modifikation berechtigt durch die ungewöhnliche, mit ἀπό gebildete nähere Bestimmung. Einer, der gestorben ist, will der Apostel sagen, hat keinen Leib mehr, den er in den Dienst der Sünde stellen könnte; er ist also rechtmäßigerweise davon entbunden, den Willen jenes alten Herrn zu erfüllen. Denket euch einen toten Sklaven; sein Herr könnte ihm noch so oft gebieten, zu stehlen, zu lügen, zu töten. Er hätte das Recht zu antworten: Ich kann nicht mehr; ich habe keine Zunge, keine Hand, keine Füße mehr, um dir zu gehorchen; wegen meines Ungehorsams bin ich also gerechtfertigt. In diesem Sinn war das griechische Sprichwort gemeint: νεκρὸς οὐ δάκνει, ein Toter beißt nicht. — Dies ist die Lage des Gläubigen, nachdem die Kreuzigung seines Eigenwillens (seines alten Menschen) seinen Sündenleib in den Zustand der Ohnmacht versetzt hat (V. 6). Kein Leib ist mehr da, um dem alten Menschen zu dienen, der, noch lebend, keine Herrschaft mehr hat über den Willen und durch ihn über den Leib. Das Verb. δικαιοῦσθαι, gerechtfertigt werden, bedeutet in dieser Verbindung: mit vollem Recht von dem Dienst befreit sein. Die Weigerung des Leibes, fortan der Sünde zu dienen, ist in der That gerechtfertigt dadurch, daß die Sünde in Christo ihren verdienten Lohn empfangen hat. Paulus sagt selbst, 8, 13: „Ihr seid nicht mehr Schuldner dem Fleisch." Die Idee der Rechtmäßigkeit liegt in dem Wort δικαιοῦν, die der Befreiung in der Präpos. ἀπό, von. — Bei der buchstäblichen Auffassung des Ausdrucks ὁ ἀποθανών, welche wir angenommen haben, hat man zuweilen die Anwendung desselben beschränkt auf den Missethäter, der die verdiente Strafe erlitten und dadurch sein Verbrechen gesühnt hat, also wegen desselben Vergehens nicht mehr zur Untersuchung gezogen werden kann. Allein der Ausdruck wer gestorben ist, ist zu allgemein, um eine so spezielle Anwendung zuzulassen; und überdies würde der Satz, so aufgefaßt, wieder auf das abgehandelte Thema der Rechtfertigung zurückkommen.

Ist einmal der selbstsüchtige Wille in Christo gekreuzigt und der Leib, als sein Werkzeug, zur Unthätigkeit gebracht, so kann die sittliche Persönlichkeit des Gläubigen nicht mehr müßig bleiben; der Leib selbst fordert eine neue Verwendung. Wir haben schon V. 4 gesehen, daß wenn der Gläubige sich zum Sterben hergiebt, er es thut, um, wie Christus, wiederaufzuleben. Diese schon V. 4 und 5 angezeigte Gedankenbeziehung wird nun V. 8—10 entwickelt. Es ist die positive Seite der Heiligung, das Leben, die notwendige Ergänzung ihrer negativen Seite, des Todes.

V. 8—10: „**Sind wir nun aber mit Christo gestorben, so glauben wir, daß wir auch leben werden**[1]) **mit ihm**[2]), 9 **indem wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt; der Tod herrscht nicht mehr über ihn.** 10 **Denn sofern er gestorben ist, ist er einmal der Sünde gestorben; und sofern er lebt, lebt er Gott.**"

---

[1]) CKP: συζησωμεν (daß wir leben sollen) statt συζησομεν (daß wir leben werden).
[2]) DEFG It. Syr[sch]: τω χριστω (mit Christus) statt αυτω (mit ihm).

Das δέ, nun aber, bezeichnet den Fortschritt, der zu machen ist von der Teilnahme an dem Tode Christi zur Gemeinschaft seines Lebens. Dieses δέ entspricht dem ἀλλὰ καί, V. 5. Die Anteilnahme an dem Tod ist erwähnt als eine vergangene Thatsache, eingeschlossen in der des Glaubens (wir sind mit ihm gestorben; vergl. 5a), während die Anteilnahme an dem Leben bezeichnet ist als eine zukünftige Thatsache: wir werden auch leben mit ihm. Während die erstere Thatsache schon ein Gegenstand der Erfahrung ist, wird ebendeswegen die zweite als Gegenstand des Glaubens dargestellt: πιστεύομεν, wir glauben. Im Zeitpunkt der Taufe hat der Getaufte das der Sünde in Christo Abgestorbensein hinter sich, das Leben in Christo vor sich. Dieses ist das Werk des heiligen Geistes, die Heiligung mit ihrem täglichen Fortschritt. Sie ist bezeichnet mit dem Ausdruck leben mit Christus, συζήν αὐτῷ, weil sie in der Aneignung des heiligen Lebens des Auferstandenen besteht, durch welches die Leere ausgefüllt wird, die in uns durch den Verzicht auf unser eigenes Leben entstanden ist. Dieses persönliche, tägliche Pfingsten entspricht im Leben des Gläubigen dem Leben des erhöhten Herrn Jesu.

V. 9. Die bestimmte Erwartung der Anteilnahme an dem Leben Christi beruht auf der Erkenntnis einer positiven Thatsache: εἰδότες, wissend, daß. Vergl. das τοῦτο γινώσκοντες von V. 6. Diese Thatsache ist das unvergängliche Leben des auferstandenen Herrn; er stirbt nicht noch einmal. Sobald wir durch die Gemeinschaft seines Todes mit ihm vereinigt sind, haben wir auch teil an diesem Leben, welches vom Tode nicht berührt wird. Man erkennt leicht die logische Beziehung zwischen dieser negativen Wendung: stirbt nicht mehr, und der V. 2 aufgestellten Frage: „Wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie sollten wir noch in derselben leben?“ Für den auferstandenen Jesus giebt es keine Rückkehr in das irdische Leben; wie sollte es für uns eine Rückkehr in das alte Leben mit Verleugnung des in ihm Abgestorbenseins geben, sobald wir einmal sein Auferstehungsleben teilen? — Die letzten Worte von V. 9 bilden einen unabhängigen Satz. Dies Zerreißen der Konstruktion hebt den Gedanken stärker hervor. Nachdem einmal der Augenblick, da es dem Tode gestattet war, sein Scepter über ihn zu strecken, vorüber ist, ist er nun auch für immer von der Macht desselben befreit.

V. 10. Der erste Satz von V. 10 legt die Ursache dar, welche es dem Tode gestattet hat, einen Augenblick über ihn zu herrschen; der zweite giebt den Grund an, weshalb diese Thatsache sich nicht wieder erneuern kann. — Aus den Fürwörtern ὅ, das was, kann man entweder einen Ausdruck der näheren Bestimmung machen: was das betrifft daß, insofern als, oder ein direktes Objekt der beiden Zeitwörter: was er gestorben ist, was er lebt. Denn im Griechischen kann man sagen: einen Tod sterben, ein Leben leben; vergl. Gal. 2, 20. Diese Parallele und der Sinn selber scheinen uns zu gunsten der zweiten Konstruktion zu entscheiden. Nach der ersteren würde es sich um eine nur partielle Gewalt des Todes handeln, was im Zusammenhang nicht natürlich ist, da dieser eher den Begriff einer vorübergehenden Gewalt fordert. Diese momentane Gewalt ist erklärt durch die Ergänzung τῇ ἁμαρτίᾳ, der Sünde. Die Ursache des Todes Jesu war das Verhältnis, in welchem er auf Erden zur Sünde gestanden ist. Dieses Verhältnis kann nicht in dem Sinn gefaßt werden, daß er während seines Lebens mit der Sünde gebrochen habe, also ähnlich wie in V. 2 (so Oltramare). Das Adverb. ἐφάπαξ, einmal, auf einmal, paßt nicht zu diesem Sinn, außer wenn man diesen Ausdruck bloß auf den Augenblick des Todes Jesu selbst anwendet, wie Meyer und Hofmann thun. Aber in diesem Fall ist man genötigt, das Wort ἀποθνήσκειν, sterben, in zwei verschiedenen Bedeutungen zu nehmen: der Sünde absterben und eigentlich sterben. Der einzig mögliche Sinn scheint

mir der von Grotius, Olshausen u. s. w. zu sein: Er ist gestorben, um die Sünde zu büßen, eine Bedeutung, an welche sich ganz natürlich die von Chrysostomus, Calvin u. a. anknüpft: und um sie zu vertilgen. Der Tod Jesu hat zur Sühnung und zur Tilgung der Sünde gedient. Gäbe es keine Sünde, so hätte er nicht sterben müssen. Aber dieser Moment, in welchem er das auf sich genommen hat, was sein Beruf bezüglich der Sünde ihm auferlegte, ist vorübergehend gewesen. Das bezeichnet der Ausdruck ἐφάπαξ, einmal, eine einmalige kurze Zeit. Eine ähnliche Krise wird nie wiederkehren; vergl. Hebr. 7, 27; 9, 12. 26. 28; 10, 10; 1. Petr. 3, 18. Man ersieht aus dem einmal, daß der Tod Jesu eine ganz besondere Stelle einnimmt in seinem Werk und nicht bloß als der Kulminationspunkt seines heiligen Lebens betrachtet werden darf.

Nachdem einmal diese Aufgabe erfüllt ist, schuldet Jesus der Sünde nichts mehr, und sein Leben kann sich frei, ohne Fesseln entfalten, als Organ des Lebens Gottes. Gott leben heißt hier: einzig und allein leben, um ihn zu offenbaren und ihm zu dienen, ohne fernerhin an gewisse durch ein entgegengesetztes Prinzip auferlegte Verpflichtungen gebunden zu sein. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist, wie Meyer sagt, ausschließend: für Gott einzig und allein. Denn schon auf Erden lebte er Gott. Der verherrlichte Jesus lebt und handelt einzig zu dem Zweck, in den Herzen der Menschen durch den heiligen Geist das Leben Gottes zu entfalten, das sein Leben geworden ist, das ewige Leben, vergl. Joh. 17, 2: „Gleichwie du mir Macht gegeben hast über alles Fleisch, auf daß ich das ewige Leben gebe allen, die du mir gegeben hast.“ Auf solche Weise dient er Gott und verherrlicht ihn.

Wie Christus, in dieses herrliche Leben und in diese himmlische Thätigkeit eingetreten, nicht mehr zurückgeht, so soll auch der Gläubige, wenn er einmal der Sünde gestorben ist und Gott lebt in Christo, nicht mehr zu seinem früheren Sündenleben zurückkehren. V. 11 zieht ausdrücklich diesen von V. 8 an erwarteten und in V. 9 und 10 vorbereiteten Schluß.

V. 11: **„So auch ihr, betrachtet euch selber als solche, die der Sünde gestorben sind [1]) und Gott leben in Christo Jesu, unsrem Herrn.“** [2])

Das οὕτω zeigt die Schlußfolgerung an, welche zu ziehen ist aus der Konformität zwischen dem Zustand, in welchem die Gläubigen sind und dem, in welchem Jesus sich befindet. — Ihr auch: ihr, wie er. — Λογίζεσθε: schätzet, betrachtet, ist offenbar ein Imperativ, nicht ein Indikativ; vergl. die folgenden Imperative V. 12 und 13. Der Apostel will sagen: Sehet da den Gesichtspunkt, von dem ihr zufolge dessen, was ihr an Jesu selber sehet, ausgehen müßt, wenn ihr euch selbst betrachtet. Ihr müßt euch nicht mehr ansehen als die, die ihr von Haus aus waret: Sklaven der Sünde, Gott gestorben. Ihr müßt euch betrachten als das, was ihr in Christo nun seid, wie ich soeben euch dargelegt habe: der Sünde gestorben, Gott lebend. Außer und über dem alten Menschen, welcher noch in ihm lebt, besitzt der Gläubige ein neues Ich, Eins mit Christus, der in ihm lebt; dieses Ich hat mit der Sünde gebrochen, es ist gänzlich Gott geweiht. Dies ist das Wesen, welches er fortan als sein wahres Wesen betrachten muß; er muß es folglich beständig an die Stelle seines natürlichen Ich setzen, das er unter dem Kreuze ein für allemal verleugnet hat, das sich aber immer wieder hervorzudrängen sucht. Darin liegt

1) Das Verb. εἰναι ist vom T. R. und KLP nach νεκρους μεν gestellt; von ℵBC nach εαυτους; das Wort ist ausgelassen von ADEFG It.

2) ABDEFG lassen die Worte τω κυριω ημων (unsrem Herrn) weg, welche T. R. liest mit ℵCKLP.

das göttliche Geheimnis der christlichen Heiligung, welches dieselbe gründlich unterscheidet von der einfachen natürlichen Sittlichkeit. Die letztere sagt zum Menschen: Werde, was du sein willst. Jene dagegen sagt zum Gläubigen: Werde, was du schon bist (in Christo). Sie giebt so der sittlichen Arbeit zur Grundlage eine positive Thatsache, auf welche der Gläubige jeden Augenblick wieder zurückkommen und zurückgreifen kann. Und das ist der Grund, weshalb seine Arbeit sich nicht verliert in einem unfruchtbaren Streben und nicht endigt mit der Entmutigung. Man macht sich nicht allmählich los von der Sünde. Man bricht mit ihr ein für allemal in Christo. Man versetzt sich durch eine entscheidende That des Willens in die Sphäre der vollkommenen Heiligkeit; und innerhalb dieser neuen Stellung vollzieht sich dann die Arbeit der Heiligung, die fortschreitende Erneuerung des persönlichen Lebens. Dieses zweite Paradoxon des Evangeliums, die Heiligung durch den Glauben, ruht auf dem ersten, der Rechtfertigung durch den Glauben.

Nachdem der Apostel dem Gläubigen die Art und Weise gezeigt hat, in der er sich selbst zu betrachten hat kraft seiner Vereinigung mit Christo, lädt er denselben ein, diese neue Stellung nicht bloße Theorie bleiben zu lassen, sondern sie überzuleiten in sein wirkliches Leben, aus ihr sein Leben in jedem Augenblick zu machen. Wie Philippi es ausdrückt: die Christen müssen damit beginnen zu erkennen, wer sie sind, dann daran arbeiten, es auch zu offenbaren. Dies ist der Inhalt von V. 12—14.

3) V. 12—14.

V. 12—13: „**So möge also die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, seinen Begierden zu gehorchen**[1]); 13 **und überlasset eure Glieder nicht der Sünde als Werkzeuge der Ungerechtigkeit; sondern bietet euch selber Gott an als solche**[2]), **die aus Toten, was ihr waret, Lebendige geworden sind, und bietet eure Glieder an als Werkzeuge der Gerechtigkeit für Gott.**"

In Christo ist alles schon geschehen. Im Gläubigen muß alles erst geschehen und geschieht nur durch die Mitwirkung seines Willens. Daher die folgende, mit also angeknüpfte Ermahnung. — Nach einigen vorhergehenden Ausdrücken hätte man meinen können, Paulus gebe die Existenz der Sünde im Gläubigen gar nicht mehr zu. Aber er ist weit entfernt, sich solchen Übertreibungen zu überlassen. Gerade der Ausdruck: „daß die Sünde nicht mehr herrsche" setzt voraus, daß sie noch vorhanden ist; aber sie darf nicht mehr vorhanden sein als Gebieterin; denn durch die Kreuzigung des bösen Willens ist der Leib ihrer Gewalt entzogen und in Christo das Werkzeug Gottes geworden. Diese zwei Seiten der Heiligung des Leibes, seine Befreiung von der Sünde und seine Hingabe an Gott, entsprechen: die erstere dem V. 6 und 7, die zweite dem V. 8—10, und werden entwickelt: die erstere in V. 12 und 13a und die zweite in V. 13b.

Der Imperativ μὴ βασιλευέτω, er soll nicht herrschen, ist grammatikalisch gerichtet an die Sünde, aber dem Sinne nach an den Gläubigen selbst; denn er hat die Aufgabe, dieser Herrschaft ein Ende zu machen. Diese Ermahnung, so gestellt, nach dem, was vorhergeht, erinnert, an die Stelle Kol. 3, 5: „Ihr

1) Drei Lesarten: T. R. liest mit KLP: εις το υπακουειν αυτη εν ταις επιθυμιαις αυτου (ihr [der Sünde] zu gehorchen in seinen [des Leibes] Begierden); die Gräko-Lat. DEFG Ir. Or. Tert. lesen: εις το υπακουειν αυτη (ihr [der Sünde] zu gehorchen), indem sie die Worte: εν ταις επιθυμιαις αυτου (in seinen Begierden) weglassen; die Alex. ℵABC Syr^{sch} Vg. lesen: εις το υπακουειν ταις επιθυμιαις αυτου (seinen [des Leibes] Begierden zu gehorchen), indem sie αυτη (ihr, der Sünde) weglassen.

2) Statt ως lesen ABC ωσει.

seid gestorben (V. 3); so tötet nun (V. 5) eure Glieder, welche auf der Erde sind." Weil wir der Sünde gestorben sind in Christo, können wir sie in uns töten im täglichen Leben. Der Imperativ des Präsens mit der Negation μή schließt in sich den Begriff eines Zustandes, welcher bis jetzt existiert, der aber aufhören muß. — Dem ἐν, in, darf man nicht, wie einige wollen, die Bedeutung durch geben, wie wenn der Leib nach dem Gedanken des Apostels das Mittel wäre, durch welches die Sünde ihre Herrschaft über uns ausübt. Der natürliche Sinn ist ganz passend: „In eurem sterblichen Leibe." Der Leib ist gleichsam das Gebiet, auf welchem die Herrschaft der Sünde sich vollzieht, in dem Sinn, daß der Wille, wenn er einmal durch die Sünde geknechtet ist, ihr den Leib überliefert, über den er verfügt und den dieser Herrscher gebraucht, um sich Genüge zu thun. — Das Epitheton θνητῷ, sterblich, muß in logischer Beziehung stehen zu dem Gedanken der ganzen Stelle. Calvin sieht darin eine Idee von Verachtung, wie wenn Paulus sagen wollte, die ganze leibliche Natur des Menschen eile dem Tod entgegen und dürfe folglich nicht gehegt und gepflegt werden. Philippi meint, jenes Epitheton beziehe sich vielmehr auf die Thatsache, daß die Sünde den Leib getötet und daß sie so ihren schädlichen Charakter geoffenbart habe. Flatt glaubt, Paulus wolle anspielen auf das vergängliche Wesen der sinnlichen Vergnügungen. Chrysostomus und Grotius finden in dem Wort den Gedanken der kurzen Dauer der Mühsale, welche hier unten auf dem Christen lasten. Nach Tholuck will Paulus darauf hinweisen, wie die schlimmen Begierden unzertrennlich sind von dem gegenwärtigen Zustand des zu baldiger Verherrlichung bestimmten Leibes. Nach Lange und Schaff wäre die Heiligung des hier unten sterblichen Leibes erwähnt, sofern sie dazu dient, seine Verherrlichung droben vorzubereiten. Uns scheint, man könne jenes Epitheton natürlicher erklären: Nicht derjenige Teil, der bestimmt ist zu sterben, soll die Persönlichkeit des Gläubigen beherrschen; das höhere Leben, das in ihm erweckt ist, soll ihn ganz durchdringen, und selbst diesen Leib beherrschen, der bald sein Wesen ändern muß. Hofmann und Weiß meinen, Paulus wolle hier hervorheben, wie thöricht es wäre, wenn der Gläubige sich in den Tod, welcher dem Leib bevorsteht, hineinziehen ließe, während er ein Leben besitzt, welches sich dem Leib selbst mitteilen kann. Dieser Sinn scheint mir auf den von mir angenommenen hinauszulaufen. — Es ist klar, daß im letzten Satz des V. die rezipierte Lesart: um ihr zu gehorchen in seinen Begierden, keinen einfachen Sinn giebt. „Der Sünde gehorchen in den Begierden des Leibes", ist ein künstlicher und gezwungener Ausdruck. Die gräko-lat. Lesart: um ihr zu gehorchen hat etwas Müßiges; was würde denn diese Bestimmung noch hinzufügen zu dem Gedanken, der ausgesprochen ist in den vorhergehenden Worten: „Daß die Sünde nicht herrsche in eurem sterblichen Leibe?" Die alexandrinische Lesart: um seinen (αὐτοῦ, des Leibes) Begierden zu gehorchen, ist, was den Sinn betrifft, den beiden anderen vorzuziehen; und überdies hat sie, wie wir gleich zeigen werden, den Vorzug, mit Leichtigkeit die Entstehung der letzteren zu erklären. — Die Begierden des Leibes sind die Triebe und Gelüste des Körpers, welche auf die Seele wirken und dadurch in derselben die leidenschaftlichen und unordentlichen Regungen der Sünde veranlassen. Der Ausdruck ἐπιθυμία, Begierde (von ἐπί, auf, gegen, und θυμός, das Herz, das Gefühl, die Leidenschaft), bezeichnet die Gewalt, mit welcher die Seele, unter der Herrschaft des sinnlichen Gelüstes, sich auf die Gegenstände wirft, welche die in ihr erregten Begierden befriedigen können. Solang also noch der egoistische Trieb den Willen beherrscht, stellt dieser den Leib in den Dienst der aus diesem Trieb hervorgehenden Gelüste; ist aber der natürliche Trieb mit seinen Begierden an das Kreuz Jesu ge-

schlagen, so daß er nicht mehr den Willen beherrscht und der Wille frei über den Leib verfügt, so gehorcht der Leib nicht mehr der Begierde, und so hat der böse Trieb, obwohl immer noch vorhanden, kein Werkzeug mehr, um sich Genüge zu thun. — Da diese Gedankenbeziehung von den Abschreibern nicht verstanden wurde, ist eine Verschiedenheit der Lesarten entstanden. Indem die Sünde das Subjekt des Verb. herrschen war, meinten sie, daß auch ihr der Gehorsam geleistet werden sollte; daher fügten die Byzant. das Pronom. αὐτῇ, ihr, hinzu, und das nötigte dann auch, die Präpos. ἐν, in, vor ταῖς ἐπιθυμίαις, die Begierden, beizusetzen. Oder aber hielt man es für einfacher, diese ganze Bestimmung am Schluß, welche zum Anfang des Satzes nicht zu passen schien, zu streichen; und so entstand die gräko-lat. Lesart. Dies ist einer der Fälle, wo die Lesarten und die Handschriften der drei Familien säuberlich voneinander geschieden sind.

V. 13. Vom Leib im ganzen geht der Apostel V. 13a zu den einzelnen Gliedern über. Philippi, welcher mit Calvin in V. 12 den Leib nicht im eigentlichen Sinn verstanden hat, sondern als Leib in seiner Vereinigung mit der Seele (insoweit die letztere nicht unter der Wirkung des heiligen Geistes steht), giebt auch dem Wort Glieder, V. 13, eine zugleich moralische wie physische Bedeutung. Es wären nicht bloß die Augen, Hände, Füße, Zunge, sondern auch das Herz, der Wille, der Verstand. Diese Bedeutung fällt mit der des Wortes Leib, durch welche jene veranlaßt ist. Die Vielheit der Glieder entspricht der Mannigfaltigkeit der Begierden (V. 12), denen sie als Werkzeug dienen. — Das Wort ὅπλα kann übersetzt werden mit Waffen oder Werkzeuge. Meyer tritt nachdrücklich ein für die erstere Bedeutung, welche nach ihm die im Neuen Testament einzig gebräuchliche wäre (vergl. 2. Kor. 6, 7; 10, 4). Aber wir bezweifeln sehr, daß diese Bemerkung bei Röm. 13, 12 zutreffe (vergl. diese Stelle); und die Bedeutung Werkzeug scheint uns hier viel besser zu passen, da es sich ja keineswegs um Krieg handelt, sondern bloß um eine Thätigkeit im Dienst eines Herrn (siehe Oltramare). — Der Imper. Präs. παριστάνετε, reichet dar, bietet dar, zeigt, wie das βασιλευέτω in V. 12, die Fortsetzung eines Zustandes an: „Fahret nicht fort, darzubieten . . . wie ihr es bis jetzt gethan habt.“ Es ist das ἐπιμένειν von V. 2. Das Verbum παριστάνειν bezeichnet: darreichen, um zur Verfügung zu stellen. Das Wort ἀδικία, Ungerechtigkeit, umfaßt hier alle Handlungen, welche der moralischen Verpflichtung im allgemeinen zuwiderlaufen. — Man kann im Zweifel sein über die Frage, ob der Dativ τῇ ἁμαρτίᾳ, der Sünde, abhängt vom Zeitwort bietet an, oder vom Hauptwort Werkzeug. Vielleicht muß man ihn auf beide zugleich beziehen. — Von dieser negativen Seite der Heiligung des Leibes geht der Apostel V. 13b zur positiven über. Es ist derselbe Stufengang, wie der von V. 5a zu V. 5b und von V. 7 zu V. 8.

Der Apostel gebraucht hier den Aorist παραστήσατε, statt des Präsens παριστάνετε, V. 13a. Meyer und Weiß sehen in diesem Imper. des Aorist die Bezeichnung der Plötzlichkeit, mit welcher die Weihe des Körpers erfolgen soll. Fritzsche und Beck finden darin den Begriff beständiger Wiederholung der Akte, in welchen diese Weihe sich vollzieht. Philippi meint, jene Form drücke den Gedanken einer ein für allemal vollendeten Weihe aus. Da der Aorist eigentlich das in-Wirksamkeit-Treten der Handlung bezeichnet, so entspricht diese Form besser der ersten Erklärung. Der Gläubige soll den durch das Verb. bezeichneten Akt augenblicklich vollziehen. Aber der Sinn Philippi's ist in jenem eingeschlossen. Der Unterschied dieses Imperat. Aor. von den vorhergehenden Imper. Präs. ist also folgender: letztere ermahnten den früheren Zustand nicht fortzusetzen; ersterer dringt auf den sofortigen Übergang zum neuen Zustand (vergl. Hofmann, S. 246). — Die Ver-

änderung soll sich erstrecken nicht bloß auf den Leib, sondern vor allem auf die Person selbst: Bietet euch selbst dar. Die Weihe des Leibs und der Glieder wird sich von selbst aus der Person ergeben. Das folgende als bedeutet, man mag ὡς oder ὡσεί lesen: als in Wirklichkeit seiend, nicht: als ob ihr wäret. — Man hat den Ausdruck gestorben hier in zweierlei Weise aufgefaßt. Meyer, Weiß, Oltramare u. a. beziehen ihn, im Sinn von V. 2 und 11, auf das der Sünde Absterben, das Sterben mit Christo. Die neue Thätigkeit des Gläubigen wäre dem Aufhören seiner Thätigkeit im Dienst der Sünde entgegengestellt. Es scheint mir natürlicher, mit Philippi den Ausdruck gestorben zu erklären wie in der Stelle Eph. 2, 1 und 5, indem man ihn auf den Zustand des geistlichen Todes bezieht, in welchen der Gläubige vor seiner Wiedergeburt versunken war: Bietet euch Gott dar mit eurem Leib und allen euren Gliedern, als Auferweckte, die ihren dem Tode entrissenen Leib in den Dienst desjenigen Herrn stellen, der ihnen das Leben gegeben hat. — Der Ausdruck δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, entgegengestellt dem ἀδικία, Ungerechtigkeit, kann hier nur die moralische Gerechtigkeit bezeichnen, die Erfüllung aller menschlichen Verpflichtungen. — Der Dativ τῷ θεῷ, Gott, hängt wahrscheinlich nicht ab von dem zu ergänzenden Verbum bietet dar, da es in diesem Fall zwecklos gewesen wäre, jenes schon in der vorhergehenden Zeile ausgedrückte Objekt zu wiederholen. Man muß ihn also beziehen auf den Ausdruck ὅπλα δικαιοσύνης: Werkzeuge der Gerechtigkeit für Gott; das heißt: Gott selbst bedient sich dieser Glieder, um Werke der Gerechtigkeit auszuführen, die er sonst nur ausführen könnte vermittelst fortwährender Akte wunderbaren Dazwischentretens.

V. 14: **„In der That, die Sünde wird nicht[1]) über euch herrschen; denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.“**

Es ist dies keineswegs eine verkleidete Ermahnung, die durch ein in der Bedeutung des Imperat. genommenes Futur. ausgedrückt wäre: „Die Sünde herrsche nicht mehr!“ Warum hätte der Apostel nicht mit der imperativischen Form fortgefahren, welche er in den vorhergehenden Versen gebraucht hat? Es ist die Zusicherung einer zukünftigen Thatsache, folglich eine herrliche Verheißung: „Was ich soeben von euch verlangt habe (der Sünde abzusterben und euch Gott zu weihen), das werdet ihr sicher ausführen können; denn die Sünde, wenn sie auch noch bei euch vorhanden ist, wird doch nicht mehr über euch die Herrschaft ausüben können.“

Diese im ersten Satz enthaltene Verheißung wird im zweiten gerechtfertigt. Unter dem Gesetz sein, heißt, wie Geß richtig sagt, „sich bemühen, das göttliche Wohlgefallen durch Erfüllung der Gebote zu erlangen, und zwar in einem Zustaud der Furcht und des Zitterns. Denn von diesem Wohlgefallen hängt unser Leben und unser Heil ab, und es ist für einen Sünder keine leichte Aufgabe.“ Nicht mehr unter dem Gesetz sein, heißt, wie derselbe Gelehrte sich ausdrückt, „darauf verzichten, das Wohlgefallen Gottes auf diesem Wege zu erwerben, zu der Gnade seine Zuflucht nehmen, auf Gnade bauen“.

Dieser Gnadenstand, welcher die Aufhebung der Verdammnis, die Rechtfertigung vor Gott und den Genuß seiner Gunst in sich begreift und auf den Besitz seines Geistes abzielt, teilt der Seele eine siegreiche Kraft mit, die dem gesetzlichen Stande fremd blieb, da in diesem der Geist durch das Gefühl der Sünde und die Furcht vor der Verdammnis in einem knechtischen Zustand erhalten und die frohe, herzliche Hingebung verhindert wird. Dies ist der Grund, weshalb die Sünde überwunden werden kann unter der Gnade,

---

[1]) ℵ K lesen ουκετι (nicht mehr) statt ου (nicht).

während sie unter dem Gesetz unumschränkt herrscht. Der Apostel hat vor dem Wort νόμον, Gesetz, keinen Artikel gesetzt; denn wenn er auch wesentlich an das mosaische Gesetz denkt, will er es doch hier als Gesetz an und für sich bezeichnen, nicht als mosaisches Gesetz. Was er hier behauptet, findet seine Anwendung auf jede Institution, welche den Charakter eines äußerlichen Gebotes hat. „Das Gesetz fordert, sagt Geß, die Gnade giebt.“ — Aber warum die Präposition ὑπό, unter, gebrauchen, und nicht die Präpos. ἐν, in, welche besser zu passen scheint zu einem Begriff wie der des Gnadenstandes? Wäre denn die Gnade etwa auch ein Joch, so gut wie das Gesetz? Ist sie nicht im Gegenteil ein inneres Leben, eine Kraft? In anderem Zusammenhang hätte Paulus sich gewiß der Präpos. ἐν, in, bei dem Wort Gnade bedient. Aber der Gedanke der ganzen folgenden Stelle ist, wie wir gleich sehen werden, gerade der der entscheidenden Herrschaft, welche die Gnade ausübt über den Gläubigen, um ihn der Gerechtigkeit zu unterwerfen mit einer Autorität, die nicht weniger gebietend, ja die sogar wirksamer ist, als das Gesetz. Und dieser Gedanke ist durch die Präposition ὑπό, unter, in V. 14 angekündigt und zusammengefaßt. Dieser V. bildet den Übergang von der vorhergehenden Ermahnung zu der folgenden Entwickelung, in welcher die moralische Angemessenheit der ersteren dargethan wird. Nicht bloß schließt der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus ein Heiligungsprinzip in sich (6, 1—4), sondern dieses Prinzip übt auf die Seele eine Macht aus, welche sie ebenso sicher der Gerechtigkeit unterwirft, als ihre natürliche Verderbnis sie der Sünde unterworfen hatte.

Vierzehnter Abschnitt.

6, 15—23.

Die Macht des neuen Heiligungsprinzips zur Befreiung von der Sünde.

Das neue Prinzip war soeben aufgestellt worden. Der Apostel hatte es gefunden in dem Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens. Aber sollte ein so geistiges Prinzip es vermögen, mit Beseitigung jeder äußeren und positiven Regel sich dem Willen aufzudrängen mit einer Gewalt, die hinreicht, ihn ganz zu beherrschen und gegen die Macht des Bösen zu schützen? Auf diesen natürlichen, in V. 15 formulierten Einwurf antwortet Paulus in folgender Weise: Durch die Annahme der Gnade hat ein neuer Gebieter sich an die Stelle des alten, der Sünde, gesetzt (V. 16—19); und der Gläubige fühlt sich verpflichtet, diesem neuen Herrn mit um so mehr Treue zu dienen, da er seine Diener dadurch belohnt, daß er ihnen das Leben mitteilt, während der frühere die seinigen damit bezahlt, daß er ihnen den Tod giebt (V. 20—23). So ist es erwiesen, daß das neue Prinzip ausgestattet ist mit einer Autorität, die zwar rein innerlicher Art ist, aber doch ausreicht, um das Leben des Gläubigen zu beherrschen und ihn der Gerechtigkeit zu unterwerfen.

V. 15: „**Wie also, wollten wir sündigen**[1]**, weil wir nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade? Das sei ferne.**“

Die Frage in V. 15 ist nicht eine Wiederholung der von V. 1. Die Erörterung ist weiter geschritten. Das Heiligkeitsprinzip, welches der Rechtfertigung aus Gnaden innewohnt, ist dargelegt worden. Der Apostel fragt sich nur, ob es die erforderliche Kraft haben wird, um den Menschen zu be-

[1]) Alle Majuskeln lesen αμαρτησωμεν, wollen wir sündigen, statt αμαρτησομεν, werden wir sündigen, das der T. R. nur mit einigen Mnn. liest.

herrschen ohne die Mitwirkung eines Gesetzes. Dies ist der Punkt, an welchem die Erörterung mit der Frage τί οὖν, wie also, wiederaufgenommen wird. So erklärt sich die Inhaltsverschiedenheit zwischen der Frage in V. 1 und der in V. 15. Dort fragte Paulus: Wollten wir in der Sünde bleiben? Hier sagt er einfach: Wollten wir auch nur einmal sündigen, ἁμαρτήσωμεν? Es ist außer Zweifel, daß die Lesart des T. R. und der Mnn. ἁμαρτήσομεν, werden wir sündigen, gestrichen und ἁμαρτήσωμεν gelesen werden muß, der Aorist. Konj., welcher nicht, wie es das Präs. thun würde, den fortdauernden Zustand, sondern den vereinzelten Akt bezeichnet, was hier vollständig paßt. Denn die Frage ist hier nicht mehr, wie in V. 1, die, ob der gerechtfertigte Gläubige in dem Sündenleben bleiben wird, das er ehemals geführt hat, sondern ob die neue Lebensordnung stark genug sein wird, um die Sünde in jedem einzelnen Fall zu bannen. Daher die Form des Aorist. Konj.: Wollten wir Sünde thun? Könnten wir auch nur ein einziges Mal freiwillig sündigen? Ein Gläubiger wird nicht wohl sagen: Kraft der Gnade werde ich ohne alle Veränderung das bleiben, was ich bis daher gewesen bin. Dagegen wird es ihm nur zu leicht begegnen, daß er im besonderen Fall eine gewisse Nachgiebigkeit gegen die Sünde für zulässig hält im Namen der unverdienten Begnadigung. Daran schließt sich die zweite Verschiedenheit zwischen der Frage des V. 1 und der des V. 15 an. Der Apostel sagt nicht mehr: „Damit die Gnade um so reicher werde", ein Wort, das nur aus einem den Erfahrungen des Glaubens noch fremden Herzen hervorgehen konnte; sondern er sagt hier: „weil wir unter der Gnade stehen." In dieser Form ist die Falle weniger grob gestellt. Vinet sagte einmal zu dem Schreiber dieser Zeilen: „Es giebt ein feines Gift, das sich in das Herz selbst des besten Christen einschleicht, wenn man nämlich sagt, wir sündigen, nicht damit die Gnade reich sei, sondern weil sie reich ist." Es handelt sich nicht mehr um eine gehässige Berechnung, sondern um ein bequemes Gehenlassen. — Inwiefern sollte, um jene Frage zu erklären, die Annahme erforderlich sein, der Apostel habe einen von dem gesetzlichen Judenchristentum erhobenen Einwand im Auge? Die Frage entsteht von selber, sobald das Evangelium in Berührung kommt mit dem natürlich schlechten Herzen des Menschen. Daß der Apostel hier nicht an judenchristlichen Skrupel denkt, geht deutlich daraus hervor, daß er in seiner Antwort nicht die geringste Anspielung macht auf die Unterwerfung des Juden unter das Gesetz, sondern einzig und allein auf das Joch, mit welchem die Sünde von Anfang an ihn beschwerte. Und die wörtliche Übersetzung unsres Verses ist nicht: „Denn ihr stehet nicht mehr unter dem Gesetz", sondern: „Denn ihr steht nicht mehr unter Gesetz". Es versteht sich von selbst, daß er, wenn er Gesetz sagt, an die mosaische Ordnung denkt, ebenso wie er, wenn er Gnade sagt, die evangelische Offenbarung meint. Aber er erwähnt nicht das mosaische Gesetz als solches, sondern bezeichnet es nur nach seinem Charakter als Gesetz.

Der Ausdruck: Das sei ferne, V. 15, wird gerechtfertigt durch die V. 16—19, welche die Unterthänigkeit unter die Gerechtigkeit beschreiben, durch welche die Gnade die frühere Unterthänigkeit der römischen Christen unter die Sünde ersetzt.

V. 16: **„Wisset ihr nicht, daß, wem ihr euch selber hingebet als Sklaven, um ihm zu gehorchen, ihr dem fortan verschrieben seid als Sklaven zum Gehorsam, sei es der Sünde, zum Tod, sei es dem Gehorsam, zur Gerechtigkeit?"**

Die Frage in V. 15 entsprang einer ganz irrtümlichen Auffassungsweise von dem Verhältnis zwischen dem sittlichen Willen des Menschen und den

Handlungen, in welchen derselbe sich bethätigt. Wenn man jenen Einwurf hörte, konnte man meinen, ein Akt der Freiheit sei nur eine vereinzelte Thatsache im menschlichen Leben, und es genüge ein Akt der Gnade Gottes, um ihn zu annullieren, ohne daß irgend eine Spur desselben zurückbliebe. So versteht ein oberflächlicher Pelagianismus die sittliche Freiheit. Nach jedem vollzogenen Akt kann der Wille in den Zustand zurückkehren, in welchem er vorher war, als wenn gar nichts geschehen wäre. Aber eine ernstere Betrachtung des menschlichen Lebens konstatiert im Gegenteil, daß jeder Willensakt, sei es in der Richtung des Guten oder des Bösen, mit seiner Verwirklichung einen Hang begründet oder bestärkt, der den Menschen mit wachsender Gewalt fortzieht, bis er ganz unwiderstehlich wird. Jede freie That wirkt also bis zu einem gewissen Grad auf die ganze Zukunft ein. Dieses psychologische Gesetz wendet der Apostel hier an auf die beiden Prinzipien: der Sünde einerseits, und der Gnade anderseits. Er macht darauf aufmerksam, daß er sich auf eine Erfahrung beruft, die jeder machen kann: Wisset ihr nicht daß...? Jesus hatte schon dieses Gesetz formuliert, indem er folgenden Grundsatz aussprach: „Wer Sünde thut, ist Knecht (der Sünde)“, Joh. 8, 34. — Die Worte: derjenige, welchem ihr euch selber hingebet als Knechte beziehen sich auf die ersten Schritte, welche in der einen der zwei entgegengesetzten Richtungen gemacht werden. In diesem Moment genießt der Mensch in Bezug auf das Prinzip, das sich seines Willens zu bemächtigen trachtet, noch eines gewissen Grades sittlicher Freiheit: er giebt sich selber hin, wie der Apostel sagt. Aber in dem Maße, als er durch gewisse Akte der Nachgiebigkeit sich diesem Prinzip überliefert, verfällt er mehr und mehr der Herrschaft desselben: Ihr seid Sklaven dessen, dem ihr gehorchet. Diese letzteren Worte charakterisieren den weiter fortgeschrittenen Zustand, in welchem der Wille, nachdem einmal das Band der Abhängigkeit gebildet ist, alle Widerstandskraft verloren hat, und nur noch dazu da ist, um den Herrn seiner Wahl zu befriedigen. Die Worte ᾧ ὑπακούετε, dem ihr gehorchet, sind eigentlich ein Pleonasmus, denn dieser Gedanke war schon enthalten in dem Ausdruck: δοῦλοί ἐστε, ihr seid Sklaven; aber sie sind doch nicht überflüssig. Sie bedeuten: „Dem es jetzt zu gehorchen gilt, wohl oder übel.“ Man begiebt sich in den Dienst eines Herrn nicht, um für denselben nichts zu thun. Mit anderen Worten: die absolute Freiheit kann unmöglich die dem Menschen zukommende Stellung sein. Wir sind gemacht nicht um das Prinzip, das uns leitet, uns nach Belieben selbst zu schaffen, sondern einfach um uns für eine der höheren sittlichen Mächte, welche uns an sich zu ziehen suchen, zu entscheiden. Jedes Zugeständnis, das in freier Weise der einen oder der anderen gemacht wird, ist ein Vorgang, der uns ihr gegenüber bindet und den sie sich zu nutze machen wird, um noch weitere von uns zu heischen. So bildet sich in stufenmäßiger Weise durch eine Reihe freier Entscheidungen das Abhängigkeitsverhältnis, von welchem der Apostel redet und das endigt entweder mit dem vollständigen Unvermögen, das Böse zu thun (1. Joh. 3, 9), dem Stand der wahren Freiheit, oder mit dem gänzlichen Unvermögen, das Gute zu wollen und zu thun (Matth. 12, 32), dem Stand des endgiltigen Verderbens. Da Paulus hier nicht als Moralphilosoph redet, sondern als Apostel, so wendet er diese Wahrheit unmittelbar an auf die zwei Prinzipien, auf deren Entgegenstellung es ihm hier ankommt und die er die Sünde und den Gehorsam nennt. Von den beiden disjunktiven Partikeln ἤτοι und ἤ hat die erstere etwas Nachdrücklicheres, wie wenn der Apostel die erste Alternative stärker betonen wollte: „Entweder fürwahr der Sünde zum Tod, oder, wenn dieser Ausgang euch nicht gefällt, des Gehorsams zur Gerechtigkeit.“ — Die Sünde ist vorangestellt als der Gebieter, welchem wir von Natur unterworfen

sind seit der Kindheit. Ihr Joch hat der Glaube gebrochen; und demgemäß soll der Christ ohne Unterlaß daran denken, daß wenn er diesem Prinzip ein besonderes Zugeständnis machen wollte, er ebendamit anfangen würde, sich wieder unter seine Herrschaft zu stellen und auf den Weg zu begeben, der ihn an das Ende seines vorhergehenden Lebens zurückführen kann: den Tod. — Das Wort Tod kann hier nicht wohl den physischen Tod bezeichnen, da ja die Knechte der Gerechtigkeit ebenso sterben, wie die der Sünde. Wir stehen nicht mehr in dem Teil des Briefes, welcher von der Verdammung handelt, und wo der Tod erschien als die Vollstreckung eines über die erste Sünde gefällten Richterspruchs, folglich als Tod im eigentlichen Sinn. Der Gegensatz zwischen Sünde und Heiligkeit ist's, was diesen Teil Kap. 6—8 beherrscht. Es handelt sich also um den Tod im Sinn der sittlichen Verderbnis, also der Trennung von Gott hier und dort; das ist der Abgrund, den die Sünde immer tiefer gräbt, so oft sich der Mensch durch einen besonderen „Akt" ihr hingiebt. Warum sagt der Apostel im zweiten Glied der Disjunktion im Gegensatz zur Sünde: „des Gehorsams", und nicht: „der Heiligkeit"; und warum, im Gegensatz von: „zum Tod", „zur Gerechtigkeit", und nicht: „zum Leben"? Man versteht oft unter Gehorsam in dieser Stelle: den Gehorsam gegen das Gute oder gegen Gott in allgemeiner Weise. Wenn Paulus eine Vorlesung über Moral gäbe, statt einer Darstellung des Evangeliums, so wäre jene Bedeutung die natürlichste. Aber im folgenden Vers ist es unzweifelhaft, daß das Zeitwort gehorchen den Akt des Glaubens an die evangelische Unterweisung bezeichnet. Wir haben schon 1, 5 gesehen, daß der Apostel den Glauben einen Gehorsam nennt. Ebenso ist es 15, 18, wo er den Glauben der Heiden mit demselben Ausdruck bezeichnet. Der Glaube ist immer ein Akt der Folgsamkeit gegen eine göttliche Kundgebung, somit ein Gehorsam. Also den Glauben ans Evangelium drückt der Apostel hier aus mit dem Wort Gehorsam; und er kann es in dieser Bedeutung ganz wohl der Sünde entgegensetzen, weil der Glaube es ist, welcher der Empörung der Sünde ein Ende macht und das Reich der Heiligkeit begründet. Jedesmal wenn das Evangelium dem Sünder verkündet wird, ergeht an ihn die Aufforderung, sich zu entscheiden zwischen dem Gehorsam des Glaubens (10, 3) oder der fleischlichen Unabhängigkeit der Sünde. Der Mensch kommt aus seinem Sündenzustand heraus nicht durch die einfache moralische Betrachtung des Guten und des Bösen und ihrer beiderseitigen Wirkungen, sondern einzig und allein durch die Kraft des Glaubens. — Das Resultat dieses Gehorsams des Glaubens ist die Gerechtigkeit. Meyer bezieht dieses Wort auf das Rechtfertigungsurteil, welches der geheiligte Christ am jüngsten Tag empfangen wird. Er ist zu dieser Erklärung geführt worden durch den Kontrast dieses Ausdrucks mit der vorhergehenden Bestimmung: zum Tode. Aber wir haben soeben V. 13 den Ausdruck Gerechtigkeit im Sinn von sittlicher Gerechtigkeit gebraucht gesehen; und dieser Sinn paßt auch hier am besten, weil es sich ja darum handelt, die heiligen Folgen aufzuzeigen, welche aus dem Gehorsam des Glaubens sich ergeben werden. Die Antithese des Ausdrucks Tod erklärt sich bei dieser Bedeutung gleichfalls auf einfache Weise. Wie der Tod (die Frucht der Sünde) die Trennung von Gott ist, so ist die Gerechtigkeit (die Frucht des Glaubens) die geistliche Gemeinschaft mit Gott. Jener schließt in sich die Idee der sittlichen Verderbnis, welche zum Tod führt, diese schließt in sich die Idee des Lebens; denn dieses ist das Ziel der Gerechtigkeit. Wollte man den Gegensatz vollständig wiedergeben, so müßte man sagen: „Sei es der Sünde, zur Ungerechtigkeit, welche mit dem Tod endigt, sei es des Gehorsams, zur Gerechtigkeit, welche zum Leben führt." Indem Paulus sich ausdrückt, wie er es thut, will er einerseits Abscheu ein-

flößen vor der Sünde, deren Frucht der Tod ist, anderseits den wesentlich sittlichen Charakter des Glaubens ins Licht stellen, dessen Frucht die Gerechtigkeit ist. (Vergl. V. 20—23, wo er dasselbe noch nachdrücklicher thut.)

V. 17—18: **„Gott aber sei Dank, daß ihr Sklaven der Sünde waret, daß ihr aber von Herzen gehorcht habt dem Lehrtypus, der euch eingeprägt worden ist; 18 nachdem ihr aber**[1] **von der Sünde befreit waret, seid ihr der Gerechtigkeit unterworfen worden."**

Der 16. Vers begründete die Notwendigkeit einer Wahl zwischen den beiden Herren: der Sünde, welche zum Tod führt, und dem Glauben, der die Gerechtigkeit erzeugt. Der Apostel erklärt in V. 17 — und er sagt Gott dafür Dank —, daß die Römer ihre Wahl schon getroffen haben, und daß diese Wahl die rechte gewesen ist. Der Ausruf: Gott sei Dank ist nicht eine rednerische Form; es ist ein Ruf der Dankbarkeit, welcher aus dem Herzen des Apostels heraus dringt für das wunderbare Werk, das Gott bei diesen ehemaligen Heiden vollbracht hat, indem er ihnen das reine Evangelium verkündigen ließ und ihre Herzen für dasselbe empfänglich machte. — Aber kann er denn dafür danken, daß sie einstens Sklaven der Sünde waren? Es giebt zweierlei Auffassungsweisen für die hier von Paulus gebrauchte Wendung: entweder läßt man die Danksagung bloß auf den zweiten Satz sich erstrecken und betrachtet den ersten als nur dazu vorhanden, durch den Gegensatz noch mehr ins Licht zu stellen, wie herrlich die Veränderung gewesen, die sich bei seinen Lesern vollzogen hat: „Dank sei Gott dafür, daß ihr, während ihr ehemals Sklaven waret . . ., jetzt gehorcht habt . . ." Oder aber giebt man zu, daß der erste Satz auch zum Inhalt der Danksagung gehört; hiefür genügt es, das Imperfekt ihr waret stark zu betonen: „dafür daß ihr waret, das heißt, dafür, daß ihr jetzt nicht mehr seid." Man vergleicht bei diesem Sinn die ähnlichen Ausdrücke 1. Kor. 6, 11; Eph. 5, 8 (siehe Meyer, Weiß, Philippi). Gegen die erste Erklärung beruft man sich namentlich auf das Fehlen der Partikel μέν, sowie auf die hervorragende Stellung, welche das ἦτε, ihr waret, an der Spitze des Satzes einnimmt. Allein der Gebrauch der Partikel μέν ist im N. T. viel seltener als im Profangriechischen, und die Stellung des Verb. dient auch bei der zweiten Erklärung dazu, das, was sie jetzt sind, in starken Gegensatz zu dem zu stellen, was sie gewesen sind. Der erste Sinn bleibt jedenfalls der einfachere und natürlichere. Man kann für diese Ausdrucksweise zahlreiche Beispiele anführen. — Das Imperf. ἦτε, ihr waret, läßt die Dauer des vergangenen Zustandes hervortreten, während der Aorist ὑπηκούσατε, ihr habt gehorcht, den Akt veranschaulicht, durch welchen sie ein für allemal mit diesem Zustand gebrochen haben. — Der Ausdruck ἐκ καρδίας, von Herzen, bezeichnet den inneren Drang, mit welchem sie eine Predigt angenommen haben, die einem tiefen Bedürfnis ihres Herzens entsprach. — Den folgenden Satz kann man auf drei verschiedene Arten konstruieren: 1) τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε, dafür daß ihr gehorcht habt dem Lehrtypus, welchem ihr hingegeben worden seid (Chrys., Thol., de W., Mey., Weiß, Phil., Winer); 2) εἰς τὸν τύπον διδαχῆς ὃν παρεδόθητε, dafür daß ihr gehorcht habt dem (oder: in Beziehung auf den) Lehrtypus, der euch mitgeteilt worden ist (ὃς παρεδόθη ὑμῖν); so Hofmann; 3) εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε (den Sinn der beiden vorhergehenden Konstruktionen vereinigend). Von diesen drei Konstruktionen ist die erste allein zulässig, weil einer Person oder einer Sache gehorchen im Griechischen ausgedrückt wird durch ὑπακούειν mit dem Dativ

[1] ℵC lesen οὖν (also), statt δέ (aber).

und nicht mit der Präpos. εἰς; letztere würde den Zweck des Gehorsams ausdrücken. Paulus wünscht den Römern Glück, daß sie mit Glauben, mit Gelehrigkeit und Willigkeit, der Form christlicher Lehre gefolgt sind, welche ihnen von denen gebracht worden, die zuerst ihnen die Kenntnis des Evangeliums mitgeteilt haben. Bezeichnet dieser Lehrtypus das Christentum im allgemeinen oder eine speziellere Form christlicher Unterweisung? Im ersteren Fall hätte Paulus einfach gesagt: „dafür daß ihr Christo oder dem Evangelium von Herzen gehorcht habt." Die Wahl des so ungewöhnlichen Ausdrucks, den er hier zu gebrauchen für gut findet, legt uns vielmehr den Gedanken an eine spezielle, klar bestimmte Form christlicher Unterweisung nahe. Es handelt sich um jenes Evangelium des Paulus (2, 16; 16, 25), welches die ersten Verbreiter des Evangeliums in Rom daselbst gepredigt hatten. Paulus wußte gar wohl aus eigenster Erfahrung, daß nur in der reinen Geistigkeit „seines Evangeliums" die wahre Kraft christlicher Heiligung zu finden sei, und daß jedes Zugeständnis an das gesetzliche Prinzip zugleich eine der Wirksamkeit des heiligen Geistes angelegte Fessel wäre. Deshalb freute er sich von Herzensgrund über den Lehrtypus, der dem sittlichen Leben der Christen in Rom sein tiefes Gepräge aufgedrückt hatte. Wäre es nicht eine Prahlerei gewesen sich so auszudrücken, wenn der von diesen römischen Christen empfangene Unterricht, wie so viele Kritiker meinen, judaisierender Art gewesen und mit seinem eigenen in Widerspruch gestanden wäre? — Alle Ausdrücke sind wie mit Absicht gewählt, um die Rezeptivität der Leser hervortreten zu lassen, welche der zuvorkommenden göttlichen Einladung entsprach. So vor allem das Wort τύπος, Typus (von τύπτειν, schlagen), welches ein tief eingegrabenes, zum Wiederabdruck seines Gepräges geeignetes Bild bezeichnet; vergl. Apg. 23, 25, wo das Wort den genauen Inhalt eines Schreibens bezeichnet, und den analogen Ausdruck ὑποτύπωσις, 2. Tim. 1, 13, der ungefähr in der gleichen Bedeutung, wie hier, gebraucht ist. Dann das Passiv παραδοθῆναι, wörtlich überliefert sein, welches energisch die neue moralische Unterwerfung ausdrückt, wie sie aus der Macht der christlichen Wahrheit sich ergiebt. Man hat die Wahl, ihr Gehör zu schenken oder sie von sich zu stoßen; aber ist Christus einmal angenommen, so wird er ein Herr, der dem Leben des Dieners sein Siegel aufdrückt.

Wenn man sich fragt, worin des Genaueren jene bestimmte Form evangelischer Wahrheit bestand, an welche der Apostel hier dachte, so scheint es uns, daß wir sie am besten zusammengefaßt finden in 1. Kor. 1, 30, wo Christus zuerst dargestellt ist als unsre Gerechtigkeit, dann als unsre Heiligkeit, endlich als unsre Erlösung. Man kann wohl sagen, der ganze didaktische Teil unsres Briefes sei beschlossen in diesen drei Ausdrücken: Kap. 1—5 im ersten: die Gerechtigkeit; Kap. 6, 1—8, 11 im zweiten: die Heiligkeit, und der Schluß des 8. Kap. im dritten: die Erlösung.

Manche Ausleger betrachten den 18. Vers als den Schlußsatz der Argumentation; aber dann müßte anstatt der Partikel δέ, aber, ein οὖν, also, dort stehen, wie in der That von zwei durch jene Annahme irregeleiteten Mjj. gelesen wird. Wir sind noch nicht am Schlußsatz. Der Behauptungssatz: ihr seid der Gerechtigkeit unterworfen worden, gehört noch zu den Prämissen der Beweisführung. Der ganze Gang der Schlußfolgerung ist in Wahrheit dieser: Im 15. V. der Einwand: Sollte der Gläubige sündigen wollen, auch nur Einmal? Von V. 16 bis 18 die Antwort. V. 16 der Obersatz: Der Mensch muß einen Herrn haben, er muß wählen zwischen der Sünde oder der Gerechtigkeit. V. 17 und 18 der Untersatz: Nun habt ihr mit eurer Entscheidung für den Glauben (V. 17) die Unterwerfung unter die Gerechtigkeit (V. 18) angenommen. Der Schlußsatz ergiebt sich von selber: Also ist euer

Wandel im Guten fortan notwendig gegeben. Der gemachte Einwand ist also beseitigt: Ihr könnt nicht sündigen wollen, und wäre es auch nur Einmal, ohne dem neuen Prinzip zu entsagen, dem ihr euch hingegeben habt. Wir sehen so, wie Paulus dahin gelangt ist, in der Gnade selber wieder ein Gesetz zu finden, aber ein Gesetz innerlich und geistig, wie sein ganzes Evangelium. Es ist Christus selber, der zuerst uns durch seinen Tod von der Sünde befreit und dann uns, indem er uns mit seinem Auferstehungsleben vereinigt, der Gerechtigkeit unterwirft.

Indessen hatte der Apostel in dieser Darlegung des Verhältnisses zwischen dem Gläubigen und seinem neuen Herrn einen Ausdruck gebraucht, an dem er sich selber stieß und den er zu entschuldigen und zu erklären das Bedürfnis empfindet. Es ist der Ausdruck Sklaverei, angewendet auf die Abhängigkeit von der Gerechtigkeit. Ist denn die Übung des Guten eine Knechtschaft? Ist sie nicht vielmehr die Verwirklichung unsrer göttlichen Bestimmung und daher die herrlichste Freiheit? Ganz gewiß, und auf diesen Gedanken bezieht sich die Bemerkung, mit welcher V. 19 beginnt; worauf der Apostel im zweiten Teil dieses Verses die Entwickelung mit einer praktischen Ermahnung abschließt.

V. 19: **„Ich drücke mich menschlich aus wegen eurer fleischlichen Schwachheit. Ebenso nämlich, wie ihr eure Glieder in Sklaverei gegeben habt der Unreinigkeit und der Zügellosigkeit zur Zügellosigkeit, so gebt jetzt eure Glieder in Sklaverei der Gerechtigkeit zur Heiligkeit."**

Mehrere Erklärer (Bengel, de W., Mey., Philippi) beziehen die fleischliche Schwachheit der Römer, von welcher der Apostel hier redet, auf ihren intellektuellen Mangel, auf die Unfähigkeit, die religiöse Wahrheit in adäquater Weise zu erfassen. Das wäre also der Grund, der den Apostel getrieben hat, sich einer menschlichen Redeweise zu bedienen, indem er die Erfüllung der Gerechtigkeit eine Sklaverei nennt, während sie doch vom göttlichen Gesichtspunkt aus im Gegenteil die wahre Freiheit ist. Wohl begründet in dieser Erklärung ist die Beziehung der ersten Worte von V. 19 auf den in V. 18 gebrauchten Ausdruck Sklaverei. Aber nicht richtig ist es, den Ausdruck fleischliche Schwachheit auf einen intellektuellen Mangel bei den Christen Roms zu beziehen, da dies im Widerspruch steht mit 15, 14, wo er einen hohen Grad von Erkenntnis bei ihnen anerkennt. Die fleischliche (wörtlicher: aus dem Fleisch entspringende) Schwachheit bezeichnet einen mehr moralischen als intellektuellen Zustand, einen Zustand, welchen die Römer mit der großen Mehrheit der Gläubigen teilen. Wenn die Verpflichtung, Gerechtigkeit zu üben, den meisten Gläubigen wirklich als eine Unterwerfung, als eine Art Sklaverei erscheint, so geschieht das nicht infolge eines Mangels an religiöser Erkenntnis. Die Ursache liegt tiefer: darin, daß das Fleisch, die Liebe zum Ich, noch nicht gänzlich bei ihnen geopfert worden ist. Dieser Rest von Selbstgefälligkeit macht, daß die Gerechtigkeit ihnen als eine sehr anspruchsvolle, manchmal sogar harte Herrscherin erscheint, und die Verpflichtung, sich in allen Stücken nach dem Willen Gottes zu richten, als eine Sklaverei. Diesem Eindruck, der von ihrem unvollkommenen geistlichen Zustand herrührt, hat Paulus sich bei den in V. 18 gebrauchten Ausdrücken anbequemt. Die alten griechischen Ausleger haben die Bemerkung in V. 19a auf das folgende bezogen, indem sie ihr den Sinn gaben: „Ich will von euch nichts verlangen, was über eure vom Fleisch herrührende menschliche Schwachheit hinausginge: Weihet nun eure Glieder der Gerechtigkeit in einem Maß, dem gleich, wie ihr sie vormals der Sünde hingegeben. Mehr fordere ich nicht von euch." Allein

es ist einleuchtend, daß der Apostel in einer Stelle, in welcher er die Norm christlicher Heiligkeit zeichnet, nicht daran denken kann, etwas von den Forderungen des neuen Prinzips abzubrechen. Die nachfolgende Ermahnung kann nicht weniger absolut sein, als die, welche voranging V. 12 und 13, und welcher kein derartiger Vorbehalt beigefügt war. Hofmann und Schott machen aus den beiden Worten ἀνθρώπινον λέγω, welche sie so erklären: „Ich spreche hier eine menschliche, natürliche Thatsache aus, eine Parenthese und ziehen die Bestimmung διὰ τὴν ἀσθένειαν, um der Schwachheit des Fleisches willen, zum Verb.: ihr seid unterworfen worden, V. 18. Paulus würde also anerkennen, daß die Übung des Guten für den Gläubigen wirklich eine von der Hartnäckigkeit seiner alten Natur herrührende Knechtschaft ist. Allein sollte Paulus behaupten, daß die Verpflichtung, das Gute zu thun, wirklich eine Sklaverei ist? Nein; er sagt nur, daß die Schwachheit des Fleisches sie als solche erscheinen läßt.

Der Imperativ begebet zeigt, daß der zweite Teil des Verses eine Ermahnung ist. Warum ihn aber in diesem Fall ans Vorhergehende anknüpfen mit einem denn? Kann eine Ermahnung dazu dienen, etwas zu beweisen? Bedarf sie nicht selber zu ihrer Begründung eines Beweises? Um diese auffallende Wendung zu verstehen, muß man, denke ich, die imperativische Form: begebet verwandeln in folgende: „ihr seid gehalten zu begeben.“ Dann begreift man, wie dieser Gedanken an V. 18 angeknüpft sein kann mit denn: „Ihr seid der Gerechtigkeit fortan unterworfen, weil, in der That (denn), euch nichts mehr übrig bleibt, als eure Glieder zu überlassen.“ Wir dürfen auch nicht außer acht lassen, daß die Ermahnung: übergebt eure Glieder, schon oben in V. 12 und 13 ausgesprochen worden ist und zwar als logisch gegründet auf alles Vorhergehende („also“ V. 12), und daß folglich der Übergang von V. 18b zu 19b so umschrieben werden kann: „Ihr seid der Gerechtigkeit unterworfen worden, da ihr ja in der That, wie ich euch gezeigt habe, nichts andres mehr zu thun habt, als eure Glieder der Gerechtigkeit zu überliefern.“ Der einzige Unterschied zwischen der Ermahnung in V. 12 und 13 und derjenigen in V. 18b ist der, daß Paulus dort sagte: machet, während er hier, entsprechend der Tendenz dieses zweiten Abschnittes, sagt: „Und ihr könnt nicht anders als so thun. Durch diese Beziehung zwischen dem denn in V. 19b und dem 18. Vers kann man konstatieren, daß 19a eben, wie wir gesehen haben, eine dazwischen eingeworfene Bemerkung war. Weiß versucht, das denn auf den Satz 19a zu beziehen. Aber es gelingt ihm nur vermittelst folgender sehr unnatürlichen Erklärung: Wenn die folgende Ermahnung die vorhergegangene Bemerkung rechtfertigt, so geschieht es nicht sowohl wegen ihres Inhalts, als wegen ihres Ausgesprochenseins.

Der Sinn des zweiten Teils von V. 19 hat einen leicht ironischen Anflug. Die Leser werden aufgefordert, im Dienst ihres neuen Herrn ebenso thätig zu sein, als sie es im Dienst ihres früheren Herrn gewesen sind. „Habt ihr einmal eine Sklaverei mit der andern vertauscht, so sollt ihr jetzt ebenso beflissen sein, eure Glieder der Gerechtigkeit zu übergeben, um die Heiligkeit zu verwirklichen, wie ihr beflissen waret, dieselben Glieder der Sünde zu übergeben, um das Böse zu thun. Thut doch eurem zweiten Herrn nicht die Schmach an, ihm weniger fleißig zu dienen, als dem ersten.“ — Der ehemalige Gebieter ist bezeichnet mit den beiden Ausdrücken ἀκαθαρσία, Unreinigkeit, und ἀνομία, Gesetzlosigkeit, das Leben außer aller Regel, die Zügellosigkeit. Der erste dieser beiden Ausdrücke bezeichnet die Sünde als persönliche Herabwürdigung, der zweite als Mißachtung der Norm des Guten, wie sie im Gesetz oder im Gewissen jedes Menschen geschrieben steht (2, 14 und 15). Diese Unterscheidung erscheint uns natürlicher, als die, welche Tholuck aufstellt, der den

Ausdruck Unreinigkeit im ganz speziellen Sinn des Wortes auffaßt und in der Gesetzlosigkeit die Sünde im allgemeinen sieht. Die erweiterte Bedeutung, welche wir dem Wort Unreinigkeit geben, erhellt klar aus 1. Thess. 4, 7. Jeder dieser beiden Ausdrücke umfaßt also die ganze Sphäre der Sünde, aber unter verschiedenem Gesichtspunkt; der eine stellt sie dar in ihrer Beziehung zum Sünder selbst, der andere in ihrem Verhältnis zum Guten, das heißt: zu Gott.

Von der Sünde als Prinzip geht der Apostel über zur Sünde als Wirkung. Die Bestimmung εἰς ἀνομίαν, zur Zügellosigkeit, bedeutet: um alles zu thun, was euch zu thun beliebte, ganz nach freier Willkür, ohne im mindesten durch die Grenzlinie, welche das Gute vom Bösen scheidet, aufgehalten zu sein. Dieser Ausdruck ἀνομία, Gesetzlosigkeit, so nachdrücklich wiederholt, und diese ganze Beschreibung des früheren Lebens der Leser paßt offenbar besser auf ehemalige Heiden, als auf Gläubige jüdischer Abkunft. — Der Sünde, welche als schlimme Anlage, als inneres Prinzip unter den zwei Formen der Herabwürdigung und der Zügellosigkeit beschrieben ist, wird gegenübergestellt das Gute, auch in seinem prinzipiellen Wesen und als sittliche Anlage, mit dem Ausdruck δικαιοσύνη, Gerechtigkeit. Das ist der Wille Gottes, die sittliche Verpflichtung, welche der Gläubige als absolute Richtschnur seines Willens und seines Lebens angenommen hat. Sodann der Sünde, als hervorgebrachter Wirkung, unter der Form der ἀνομία, der Verwerfung jeder Regel in der Praxis, ist entgegengestellt das Gute, sofern es ein zu erreichendes Resultat ist, mit dem Ausdruck ἁγιασμός. Man kann dieses Wort übersetzen mit Heiligung oder Heiligkeit. Im erstern Sinn ist es die fortschreitende Besserung des Gläubigen durch die Wirkung des heiligen Geistes und unter Mitwirkung seiner eigenen sittlichen Arbeit. Im letztern Sinn ist es das erreichte Ziel, die verwirklichte Vollkommenheit. Für die erstere Bedeutung spricht die Bemerkung von Curtius (Schulgramm. § 342): „Es ist richtig, daß die griechischen Substantiva auf μος oder σμος nomina actionis sind, welche eigentlich mehr eine in Ausübung befindliche Handlung als einen fertigen Zustand bezeichnen." Anderseits macht Meyer zu Gunsten der Bedeutung Heiligkeit die Thatsache geltend, daß schon im A. T. bei den LXX der Ausdruck ἁγιασμός gebraucht ist, nicht um das fortschreitende Werk, sondern um sein Endergebnis zu bezeichnen; so Am. 2, 11, wo die LXX dieses Wort setzen für nezirim, die Geweihten, und Ez. 45, 4, wo es in der gleichen Bedeutung zu stehen scheint, wie mikdasch, Heiligtum. Meyer versichert, daß auch im N. T. ἁγιασμός eher das erreichte Resultat als die im Vollzug befindliche Handlung bezeichnet; so in folgenden Stellen: 1. Thess. 4, 3; 1. Tim. 2, 15; Hebr. 12, 14 u. a. In der ersten Auflage habe ich mich der Ansicht Meyer's angeschlossen; aber wenn ich alles erwäge, die Bemerkungen von Weiß und das einfache Verhältnis des Substant. ἁγιασμός zu dem Verb. ἁγιάζειν, heiligen, so komme ich auf die Bedeutung Heiligung zurück, die viel besser zu V. 22 (siehe zu diesem V.) und selbst zu den von Meyer citierten Stellen paßt.

Zwischen beiden entgegengesetzten Prinzipien haben die Gläubigen die Wahl getroffen, und zwar ist dieselbe gut ausgefallen. Sie sind daher verpflichtet, sie in der Praxis ebenso getreu zu realisieren, wie sie ehemals das entgegengesetzte Prinzip verwirklicht haben. Was sie aber vollends ganz zu diesem Entschluß bringen muß, das sind die Folgen der einen wie der andern Abhängigkeit: einerseits Schande und Tod, anderseits Heiligkeit und Leben (V. 20—23). Dies ist der zweite Teil des Abschnittes; V. 20 und 21 beschreiben die Folgen der Knechtschaft der Sünde bis zu ihrem letzten Ziel; V. 22 diejenigen der Abhängigkeit von Gott auch bis zu ihrem letzten End-

ziel; V. 23 formuliert in einer Antithese voll feierlichen Ernstes dieses doppelte Ende des menschlichen Lebens.

V. 20—21: **„Denn als ihr Knechte der Sünde waret, da waret ihr frei in Ansehung der Gerechtigkeit. 21 Welche Frucht hattet ihr nun damals? Dinge, über die ihr jetzt errötet; denn fürwahr [1]) das Ende derselben ist der Tod."**

Weiß zieht es vor, V. 20 mit dem vorhergehenden Abschnitt zu verbinden. Allein dieses Wort scheint mir eher eine einleitende, als eine abschließende Bemerkung zu sein. Das Gegenstück zu demselben ist offenbar im ersten Satz von V. 22 enthalten. — In V. 20 beginnt die Schilderung der Folgen der beiden Knechtschaftszustände. Das denn geht auf die in V. 19b enthaltene Ermahnung. Den entwürdigenden Charakter der früheren Abhängigkeit, in welcher die Leser gelebt hatten, kann man nicht treffender bezeichnen, als es der Apostel thut mit den Worten, welche die unmittelbarste Folge derselben angeben: frei in Ansehung der Gerechtigkeit. Das Gefühl von dem, was recht ist, hinderte sie nicht im geringsten im Gebrauch ihrer Freiheit und in der Befriedigung ihrer Wünsche. Von jener zarten Scheu wußten sie nichts. Sie tranken, nach einem Ausdruck der Schrift, die Ungerechtigkeit, wie man ein Glas Wasser hinunterstürzt.

V. 21. Und was war das Resultat dieser schmählichen Freiheit? Der Apostel zerlegt es in eine Frucht, καρπός, und in ein Ende, τέλος; mit andern Worten: in ein vollbrachtes Werk und einen erreichten Erfolg. — Welche Frucht hattet ihr damals? fragt er wörtlich. Das Zeitwort ἔχειν, haben, bedeutet hier ebensowenig wie 1, 13 erzeugen. In diesem Sinne hätte Paulus eher eines der Zeitwörter φέρειν oder ποιεῖν gebraucht. Indem er sagt, daß sie diese Frucht haben, will er nicht bloß den Gedanken ausdrücken, daß sie dieselbe hervorbringen, sondern den, daß sie dieselbe besitzen und in sich selbst bewahren, daß sie sie mit sich schleppen als einen Bestandteil ihres eigenen sittlichen Lebens. „Ihre Werke folgen ihnen nach", wie geschrieben steht. Die Erklärer sind nicht einig über die Bedeutung der folgenden Worte: Dinge, über welche ihr jetzt errötet. Die einen, wie die Pesch., Theod., Theoph., Er., Luth., Mel., Thol., de W., Olsh., Philippi, Reuß, Oltram., Weiß, sehen in diesen Worten die Erwiderung auf die gestellte Frage: „Das ist diese Frucht: Handlungen, an welche ihr heute, da ihr in Christo seid, nicht ohne Beschämung denken könnt; denn ihr erkennet es jetzt wohl: das Ziel, zu dem sie euch unfehlbar führen, ist der Tod." Mehrere Ausleger dagegen (Chrys., Grot., Beng., Fritzsche, Mey.) sehen in diesen Worten eine Fortsetzung der vorhergehenden Frage: „Welche Frucht zoget ihr aus jenen Dingen, über welche ihr jetzt errötet?" Die Antwort wäre stillschweigend vorausgesetzt. Nach Meyer würde sie einfach lauten: keine, wobei er das Wort Frucht in ausschließlich günstiger Bedeutung faßt. Oder aber könnte man als Antwort annehmen: eine sehr schlimme Frucht, indem man den Beweis dieser schlimmen Eigenschaft in den folgenden Worten fände: „Denn ihr Ende ist der Tod." Allein welche Antwort man auch ergänzen mag, diese Konstruktion hat das Unzuträgliche, daß sie der Frage durch deren Verlängerung mittelst eines langen Zwischensatzes ihre Lebhaftigkeit nimmt und den Ausdruck höchst schwerfällig macht. Überdies muß man vor dem Relativ ἐφ' οἷς, über was, irgend ein Antecedens ergänzen, wie ἐκείνων oder ἐξ ἐκείνων, was nicht sehr natürlich ist. Dazu bemerkt Weiß, daß der Gedanke:

[1]) BDEFG lesen hier μεν (το μεν γαρ); der T. R. mit ℵACKLP läßt dieses μεν weg.

Dinge, deren man sich jetzt schämt, ganz plötzlich hereinkäme, ohne irgendwie im vorhergehenden vorbereitet zu sein. Man muß auch dem sehr markierten Gegensatz zwischen den zwei Adverbien der Zeit damals und jetzt, τότε und νῦν, Rechnung tragen, wodurch man darauf geführt wird, hier eher zwei verschiedene Sätze zu sehen, als einen einzigen. Endlich finden wir V. 22 das entgegengesetzte Resultat beschrieben unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, als Frucht, καρπός, und als Ende, τέλος; daher muß es in unserm Vers, dessen Seitenstück V. 22 ist, ebenso sein. In dem von Meyer vorgezogenen Sinn wäre dem nicht so. Da wäre τέλος (Ende) gewissermaßen das Synonym und die Erklärung von καρπός (Frucht). Dieser Erklärer stützt sich besonders auf die Thatsache, daß der Apostel das Wort Frucht immer nur in günstiger Bedeutung gebraucht; so Gal. 5, 19, wo er von den Werken des Fleisches und der Frucht des Geistes spricht, und Eph. 5, 11, wo er die Werke der Finsternis als fruchtlos (ἄκαρπα) bezeichnet. Allein fürs erste vergißt Meyer die Stelle 7, 5; sodann muß man bedenken, daß der Geist des Apostels sich hier in dem Gebiet eines Bildes bewegt, das er ausführt und Schritt für Schritt auf die zwei einander entgegengesetzten Knechtschaftszustände anwendet. Auf beiden Seiten unterscheidet er: 1) einen Herrn (die Sünde; Gott); 2) einen Diener (den natürlichen Menschen; den Gläubigen); 3) irgendeine Arbeit im Dienst des Herrn (die Sünde oder die Gerechtigkeit thun); 4) eine Frucht, welche das unmittelbare Erzeugnis der Thätigkeit ist: die vollbrachten Werke (die Dinge, über welche man errötet, oder diejenigen, welche zur Heiligkeit führen); 5) ein Ende, als Lohn aus der Hand des Herrn (Tod; ewiges Leben). Es ist also klar, daß das Bild der Frucht auf der einen wie auf der andern Seite an seinem Platz ist. Es ist dies so sehr der Gedanke des Apostels, daß er V. 22 zum Gläubigen sagt: ihr habt „eure Frucht“, im augenscheinlichen Gegensatz zu derjenigen, welche sie vorher als Sünder hatten. Diejenigen, welche nach der Frage: Welche Frucht hattet ihr? die ganz verschiedene Antwort hinzudenken: eine schlimme, abscheuliche Frucht, vermögen eine so bedeutsame Ellipse nicht zu erklären. Wir stehen also nicht an, die erste der beiden vorgeschlagenen Erklärungen vorzuziehen: „Welche Frucht hattet ihr damals von eurer Arbeit im Dienst der Sünde?“ Es waren Handlungen, worüber ihr jetzt, da ihr wiedergeboren seid, nichts als tiefe Scham empfindet, die ἔργα τοῦ σκότους (die Werke der Finsternis), Eph. 5, 11.

Das denn, welches den letzten Satz mit dem Vorhergehenden verknüpft, geht auf den Begriff Scham. Und in der That, das Endergebnis dieser Dinge, ihr τέλος, welches der Tod ist, beweist ihre schändliche Art: „Es ist fürwahr ganz recht, daß ihr jetzt darüber errötet; denn ihr Ende ist der Tod.“ Ich betrachte die Partikel μέν, welche der Vatic. und 4 Mjj. hier lesen, als echt. Es scheint mir unmöglich, daß sie hinzugefügt worden wäre; ihre Weglassung dagegen erklärt sich leicht. Es ist die unter dem Namen μέν solitarium bekannte Partikel, der kein δέ entspricht und die ganz einfach dazu bestimmt ist, eine gewisse Seite der Wahrheit, die der Leser ja nicht vergessen darf, ausdrücklich zu reservieren: „Denn (welches nun auch die Wirkung der Gnade sein mag), es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß . . .“ — Das Ende unterscheidet sich von der Frucht darin, daß diese das unmittelbare Ergebnis ist, die Verwirklichung der Thätigkeit selber, ihr moralisches Produkt, während das Ende die Offenbarung des göttlichen Urteils ist. — Der Tod würde nach Weiß den leiblichen Tod bezeichnen, in dem Sinn, daß für den Sünder keine Auferstehung nachfolgt. Das ist aber sicher mehr der Gedanke dieses Auslegers, als der des Apostels. (Siehe Apg. 24, 15; Joh. 5, 29; Offenb. 20, 12 f.) Der Ausdruck Tod bezeichnet hier zugleich mit dem leiblichen Tod den ganzen Zustand der Verdammnis, welcher auf jenen folgt bei

denjenigen, die nicht im Besitz des Heils sind, die ἀπώλεια, die Verdammnis in einem Auferstehungsleib.

V. 22: „**Aber nunmehr, da ihr befreit worden seid von der Sünde und zu Sklaven Gottes gemacht, habt ihr als Frucht die Heiligkeit und als Ende das ewige Leben.**"

Die ersten Worte entsprechen genau dem V. 20. An die Stelle des oben abstrakt mit dem Ausdruck die Gerechtigkeit bezeichneten Herrn setzt Paulus hier Gott selbst, da ja der Gläubige in Christo sich mit dem lebendigen Gott vereinigt. Die vom Apostel gebrauchte Wendung bedeutet wörtlich: „Ihr habt eure Frucht in der Richtung auf den ἁγιασμός." Der in diesem Vers deutlich hervortretende Unterschied zwischen ἁγιασμός als Frucht und dem ewigen Leben als Ende zeigt, daß der erstere Ausdruck in der Bedeutung Heiligung zu nehmen ist; denn im Sinn der vollendeten Heiligkeit gefaßt, wäre dieses Wort gleichbedeutend mit τέλος, Ende. — Jede im Dienst Gottes erfüllte Pflicht ist ein Schritt auf dem Wege, an dessen Ende das erhabene Ideal der verwirklichten Vollkommenheit leuchtet. — Zu der hervorgebrachten Frucht, welche schon in sich selbst ihren Wert hat, gefällt es Gott, noch das Ende hinzuzufügen. In diesem Ausdruck liegt (außer der Heiligkeit) noch die Herrlichkeit, die unzerstörbare Glückseligkeit, die vollkommene Thätigkeit.

In V. 23 faßt der Apostel die beiden entgegengesetzten Bilder in einigen scharfen Zügen noch einmal zusammen.

V. 23: „**Denn der Sold der Sünde ist der Tod; aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn.**"

Einerseits ein Lohn, etwas Verdientes. Das Wort ὀψώνιον bezeichnet eigentlich den Naturalsold, dann die Bezahlung in Geld, welche ein Soldat von seinem Befehlshaber erhält. Demnach ist es einleuchtend, daß die Bestimmung τῆς ἁμαρτίας, der Sünde, hier nicht der Genitiv des Objekts ist: der für die Sünde bezahlte Lohn, sondern der Genitiv des Subjekts: der von der Sünde bezahlte Lohn. Die Sünde ist personifiziert als der natürliche Gebieter des Menschen (V. 12. 14. 22); und sie ist dargestellt, wie sie ihre Unterthanen mit dem Tode bezahlt, indem sie dieselben in Form des Verderbens ernten läßt, was sie im Dienst des Fleisches gesät haben (Gal. 6, 7 und 8; 2. Kor. 5, 10). — Anderseits redet der Apostel im zweiten Satz nicht von einem Lohn, sondern von einem Gnadengeschenk (χάρισμα). Dieses Wort ist hier in seinem allgemeinsten Sinn genommen; es umfaßt das ganze Werk Gottes für uns und in uns, von der Sendung Jesu Christi an bis zur endlichen Rechtfertigung; dieses ist ganz freiwilliges Geschenk, unverdiente Gnade, wie das ewige Leben, welches das Ziel von jenem ist. „Die Hölle, sagt Hodge, ist immer verdient, der Himmel niemals." Die letzten Worte: in Christo Jesu, unserm Herrn kann man entweder bloß beziehen auf das vorhergehende Substantiv: „das ewige Leben, das wir besitzen durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus"; oder man kann sie abhängig machen vom ganzen Satz: die Gabe Gottes ist das Leben, und zwar in Jesus Christus, durch seine Sendung und sein Werk. Im zweiten Sinn hat der Satz mehr Kraft und schließt den Abschnitt besser ab.

Man meint gewöhnlich, dieser 23. Vers, wie der ganze Abschnitt, dessen Zusammenfassung er ist, sei auf den Gläubigen anzuwenden nur bezüglich der zweiten Alternative, der des ewigen Lebens, und was von der Knechtschaft der Sünde und ihrem verhängnisvollen Ende, dem Tod, gesagt sei, das beziehe sich, nach dem Sinn des Apostels, nur auf die Unbekehrten. Aber der Inhalt von V. 15 beweist, wie irrtümlich diese Auffassung

ist. Welches ist der Zweck dieses Abschnitts? Auf die Frage zu antworten: „Werden wir sündigen, weil wir unter der Gnade sind?“ Nun kann aber diese Frage doch nur gestellt sein von Gläubigen und im Blick auf solche. Auf sie also bezieht sich die folgende Antwort. Ebensowenig könnte Paulus im Namen unbekehrter Sünder sagen, V. 21: „jene Dinge, deren wir uns jetzt schämen.“ Der Apostel will also die Gläubigen selbst schützen gegen eine Rückkehr in die Knechtschaft der Sünde nach einer Zeit der Knechtschaft der Gerechtigkeit; denn eine solche Rückkehr würde sie unfehlbar gerade so zum ewigen Tod führen, wie die andern Sünder. Aus dem Verhältnis zwischen der Frage in V. 15 und der Antwort in V. 16—23 ergiebt sich sogar, daß ein solcher Rückfall aus einem einzigen freiwilligen Zugeständnis an die beständigen Forderungen des früheren Herrn, der Sünde, hervorgehen kann. Eine einzige bejahende Antwort auf die Frage: „Soll ich Sünde thun, weil ich ja doch unter der Gnade stehe?“ könnte die Wirkung haben, den Gläubigen wieder an den Rand des Abgrundes zu stellen. Ein schlagendes Beispiel dieser Thatsache findet sich in unserm Briefe selber. Kap. 14, 15 und 20 erklärt Paulus dem, der einen schwachen Bruder dazu verleitet, eine seinem Gewissen zuwiderlaufende Handlung zu begehen, daß *dieser Bruder, für welchen Christus gestorben ist*, durch diesen Einen Ungehorsam *das Werk Gottes in sich zerstören und zu Grunde richten könne*. Dies würde nämlich statthaben, wenn jene Versündigung statt daß sie durch die Vergebung und das Wiederaufstehen des Gefallenen ausgetilgt würde, sich festsetzen und als eine Scheidewand zwischen ihm und seinem Gott stehen bleiben würde. — Dies ist die Antwort des Paulus auf die Frage: *Wollen wir sündigen?* Die Gnade errettet uns nicht *in* der Sünde, sondern *von* der Sünde. Durch Zerstörung der Ursache bewahrt sie vor der Wirkung. Sich wieder unter die Macht der Ursache stellen, heißt unfehlbar die Wirkung wieder ins Leben rufen.[1])

Fünfzehnter Abschnitt.

7, 1—6.

Der Gläubige ist befreit vom Gesetz.

Der Apostel hatte nicht bloß gesagt: „Die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen, denn ihr stehet unter der Gnade“, sondern: „Denn ihr seid *nicht unter dem Gesetz*, sondern unter der Gnade.“ Die Worte: „nicht unter dem Gesetz“ zeigen, daß in seinen Augen die Befreiung von der Sünde in der That nur möglich war unter der Bedingung der Befreiung vom Gesetz. Denn der mit Christus gekreuzigte Gläubige würde, wenn er unter der Macht des Gesetzes bliebe, alsbald wieder dessen schlimme Wirkung empfinden und unter das Joch der Sünde zurückfallen. Die zwei Befreiungsakte sind also eng miteinander verbunden. Dies ist vielleicht auch der Grund, weshalb Paulus einen so augenscheinlichen Parallelismus zwischen den beiden Bildern herstellt, in welchen er dieselben zeichnet. Es ist in der That leicht zu sehen, daß 7, 1—4 und 6, 16—19 sowie 7, 5—6 und 6, 21—23 einander entsprechen. Nur läßt der Apostel, weil das Gesetz ein edlerer Gebieter ist als die Sünde, da, wo er von der Befreiung von demselben redet, das erniedrigende Bild der *Sklaverei* beiseite und setzt statt dessen das höhere Verhältnis der

---

[1]) Wir empfehlen unsern Lesern, die Behandlung dieser Frage in den *Bibelstunden* von Geß zu lesen, I, S. 216—18. Dieser Schriftsteller kommt hinsichtlich der großen Masse der Christen zu demselben Schluß, wie wir; er ist aber zu der Annahme geneigt, daß es Gläubige gebe, die so gefördert sind, daß der Gedanke einer Trennung von dem Erlöser bei ihnen nicht möglich ist. Hat er aber die Worte 1. Kor. 9, 27 recht erwogen?

ehelichen Gemeinschaft. Aus demselben Grunde ersetzt er auch V. 5 und 6 das Bild der Früchte (der Arbeit) durch das der Kinder (die der Ehe entspringen).

Zuerst führt der Apostel einen Artikel des Gesetzes an, der, geistlich angewendet, die Befreiung des Gläubigen vom Gesetz in sich schließt (V. 1—4); dann zieht er daraus den Schluß, daß die Herrschaft der Sünde, in welcher das Gesetz den Menschen gefangen hält, beim Gläubigen der herrlichen Freiheit im Dienst Gottes Platz gemacht habe (V. 5—6).

V. 1—2: **„Oder wisset ihr nicht, Brüder (ich rede ja doch zu solchen, die das Gesetz kennen), daß das Gesetz Macht hat über den Menschen, solange als er lebt? 2 Denn die verheiratete Frau ist durch das Gesetz an ihren lebenden Mann gebunden; wenn aber der Mann stirbt, ist sie frei von dem Gesetz[1]) des Mannes."**

Die Bedeutung der Frage: Oder wisset ihr nicht? bei Paulus ist bekannt (6, 3). Die Befreiung vom Gesetz und die von der Sünde sind zwei einander so sehr entsprechende Thatsachen, daß Paulus einen, der die zweite leugnen wollte, fragt, ob er etwa die erste nicht kenne. Und da es in Rom Leute geben mochte, welche ihre Befreiung vom Gesetz nur unter der Bedingung annehmen wollten, daß man ihnen eine positive Erklärung des Gesetzes selbst vorlegte, die ihnen darüber Aufschluß gäbe, so antwortet Paulus auf diese Forderung ihres Gewissens, indem er ihnen den Gesetzesartikel anführt, welcher das enthält, was ihnen zu glauben so schwer fällt. Die Anrede: Brüder war, wie Hofmann bemerkt, seit 1, 13 nicht mehr vorgekommen. Sie erscheint hier wieder, weil der Apostel nun wieder zu einer vertraulicheren Lehrweise zurückkommt, als die gewesen, deren er sich bis jetzt in seinem Briefe bedient hatte; deshalb wendet er sich an die Leser mit diesem Titel, der dem Folgenden den Charakter einer vertraulichen Unterredung giebt. — In der Parenthese: denn ich rede ja zu Leuten, welche..., bezieht sich das denn auf die negative Antwort, welche man nach der Frage: „Wisset ihr nicht" ergänzen muß: „Nein, es ist unmöglich, daß ihr die gesetzliche Vorschrift, welche ich euch nennen will, nicht kennet..." — Man muß sich hüten zu übersetzen, wie wenn der Artikel τοῖς vor dem Partizip γινώσκουσι stünde: „zu denen unter euch, welche das Gesetz kennen." Die grammatische Form beweist, daß der Apostel sich hier, ebenso wie mit dem Wort Brüder, an die Gesamtheit der Gemeinde in Rom wendet. Es ist dies eine der Stellen, aus welchen manche schließen, diese Gemeinde habe beinahe einzig aus ehemaligen Juden (Baur, Holtzmann) oder wenigstens aus Proselyten (de W., Beyschl.) bestanden. Indessen Mangold selber (S. 73) erkennt an, dieser Ausdruck „könnte auch gelten von Heidenchristen, weil das Alte Testament von der ganzen Kirche als Urkunde der göttlichen Offenbarung anerkannt und gelesen wurde". Man kann sogar noch weiter gehen und behaupten, es wäre etwas ganz Müßiges, ehemalige Juden daran zu erinnern, daß sie Leute seien, die das Gesetz kennen. Frühzeitig schon ging das Lesen des Alten Testaments vom Gottesdienst der Synagoge in den der Kirche über. Die an die Heidengemeinden gerichteten Briefe beweisen, bis zu welchem Grad die Apostel bei ihren Lesern Bekanntschaft mit der Geschichte und den Weissagungen des Alten Testaments voraussetzen. Paulus fragt auch die Galater, die doch sicherlich nicht jüdischer Herkunft waren (4, 21): „Sagt mir doch, die ihr unter dem Gesetz sein wollt, verstehet ihr denn das Gesetz nicht?" — Weil vor νόμον,

---

[1]) T. R. läßt του νομου (vom Gesetz) weg, ohne irgendwelche Autorität; bloße Nachlässigkeit.

Gesetz, der Artikel fehlt, meint Oltramare, dieses Wort bezeichne hier nicht das mosaische Gesetz, sondern die allgemein bei den Völkern geltenden Ehegesetze. Er führt zu Gunsten dieser Erklärung auch die Anwendung des Ausdrucks τοῦ ἀνθρώπου, den Menschen, statt τοῦ Ἰουδαίου, über den Juden, an. Die Schwäche dieses zweiten Arguments ist einleuchtend. Was den ersten Beweisgrund betrifft, so wäre es allerdings unrichtig, zu behaupten, daß die Anwendung oder Weglassung des Artikels vor νόμος im N. T. rein willkürlich sei. Wir haben wiederholt das Gegenteil gefunden. Nichtsdestoweniger muß man zugeben, daß Fälle vorliegen, wo es schwierig ist, eine vernünftige Erklärung dieser Thatsache zu geben. Philippi behauptet (S. 54), νόμος ohne Artikel sei als eine Art Eigennamen behandelt und bezeichne immer das mosaische Gesetz. Holsten und andere behaupten gerade das Gegenteil; νόμος bezeichne das mosaische Gesetz nur, wenn es mit dem Artikel verbunden sei. Es scheint mir, daß die Thatsachen die Aufstellung einer absoluten Regel weder in dem einen noch in dem andern Sinn gestatten.[1]) Jedenfalls ist die Erklärung Oltramare's ganz unzulässig. Wie hätten die Leser diesen ganz allgemeinen und ungewöhnlichen Sinn des Wortes νόμος verstehen sollen und wann hat Paulus je seinen Lesern etwas zu beweisen versucht durch Berufung auf eine andere Gesetzgebung als diejenige, die sie mit ihm als von Gott herrührend anerkannten? Aus demselben Grunde ist es uns auch nicht möglich, die anziehende Auffassung von Weiß anzunehmen, wonach Paulus auf die juridischen Kenntnisse anspielen würde, welche die Römer gemeinhin besaßen: „Denn ich rede zu Leuten, welche in Sachen des Gesetzes Bescheid wissen." Das Gesetz, dessen Kenntnis Paulus ihnen hier zuschreibt, kann kein anderes sein, als dasjenige, von dem er sagt: „Oder wisset ihr nicht, daß das Gesetz über den Menschen herrscht . . .?" Dieses kann aber, weil mit dem Artikel verbunden, nur das mosaische Gesetz sein, wie Weiß selbst ausdrücklich anerkennt. — Die Kompetenz (κυριεύει) des als göttlich anerkannten mosaischen Gesetzeskodex erstreckte sich nicht über das irdische Leben hinaus. — Der Mensch: Mann oder Weib. In V. 2, wo es sich bloß um den Gatten handelt, steht ἀνήρ. — Subjekt von ζῇ, lebt, wäre nach Origenes das Gesetz: „Das Gesetz herrscht über den Menschen nur insoweit, als es in Kraft ist. Aber nunmehr ist es abgeschafft." Allein die Idee der Abschaffung des Gesetzes im allgemeinen ist an dieser Stelle nicht hervorgehoben, und sich hier auf dieselbe zu stützen, wäre eine petitio principii. Subjekt von ζῇ, lebt, kann nur ὁ ἄνθρωπος, der Mensch, sein; vergl. die Ausdrücke ζῶντι, ζῶντος, lebend, V. 2 und 3. Aber es ist sehr zu beachten, daß der Ausdruck: solange er lebt, welcher nach dem Folgenden, V. 2—3, nur auf den sterbenden Gatten zu gehen scheint, sich auch auf die Frau bezieht, in dem Sinn, daß auch sie mit dem Tod ihres Mannes aufhört, als Frau zu leben. Der augenscheinliche Beweis dafür ist, daß das Wort κυριεύειν, welches die Herrschaft des Gesetzes über das menschliche Individuum bezeichnet, im Folgenden (V. 2—3) nur mit Beziehung auf die Frau angewendet ist; denn sie, nicht der Mann, erlangt durch den Tod des letzteren wieder ihre Freiheit.

Philippi giebt, wie wir, dem Verb. ζῇ, lebt, zum Subjekt das ὁ ἄνθρωπος, der Mensch, aber indem er den Begriff leben in dem ganz ungewöhnlichen Sinn faßt: sich selbst, dem Dienst der Sünde leben. Der Sinn wäre: „Das Gesetz herrscht über den Menschen so lange, als er der Sünde

[1]) Vergl. zu diesem Punkt die treffliche Abhandlung von E. Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz u. s. w., S. 5—8. Nach seiner Ansicht ist die Anwendung oder das Fehlen des Artikels häufig aus einem philologischen Grund zu erklären. So ist er häufig weggelassen, wenn νόμος von einer Präposition regiert ist, ohne daß man dafür einen andern Grund angeben könnte, als den des Wohlklangs.

lebt. Lebt er aber in Christo, so ist er vom Gesetz befreit." Man hätte nicht mehr ein Citat aus dem mosaischen Kodex, sondern es wäre hier schon der Gedanke des ganzen Abschnitts ausgesprochen. Aber V. 2, welcher die Erklärung von V. 1 ist (denn), zeigt deutlich, daß V. 1 sich auf eine Vorschrift des Gesetzeskodex bezog. Ferner, welcher Leser hätte die ungewöhnliche Bedeutung vermuten können, welche hier dem Worte leben gegeben wird? Endlich, was für einen Sinn hätten die Worte: „Ich rede zu euch als zu solchen, welche das Gesetz kennen", wenn der folgende Grundsatz nicht aus dem Gesetz geschöpft wäre?

V. 2. Der in V. 1 ausgesprochene Grundsatz wird in V. 2 verdeutlicht durch das Beispiel einer verwitweten Frau, welcher es gestattet ist, sich wiederzuverheiraten, ohne daß sie ihre Pflicht als Frau gegenüber dem verstorbenen Mann verletzen würde. Im ersten Satz liegt der Nachdruck auf ζῶντι, lebend; im zweiten auf: wenn er stirbt. Die Vorschrift 5. Mos. 24, 2 billigte ausdrücklich die Verheiratung einer von ihrem ersten Mann entlassenen Frau mit einem andern; noch entschiedener eine neue Ehe, wenn der erste gestorben war. Wenn der Apostel nicht von dem Fall der Scheidung redet, so hat dies wohl darin seinen Grund, daß im vorliegenden Fall die Frau als handelnder Teil erscheint und daß es ihr nicht zustand, ihren Mann zu entlassen und ihm einen Scheidebrief zu geben, 5. Mos. 24, 1. Der Ausdruck κατήργηται, ist annulliert, hat aufgehört zu wirken, hat hier, da ihm eine nähere Bestimmung mit der Präpos. ἀπό beigefügt ist (vergl. Gal. 5, 4), die Bedeutung: von etwas getrennt oder befreit werden auf dem Weg der Zerstörung oder Annullierung; er ist absichtlich gewählt, um den Begriff Tod, welcher in dem angeführten Beispiel sich eigentlich nur auf den Mann bezieht, auf die Frau auszudehnen. Wir haben gesehen, daß in dem Ausdruck κυριεύειν, V. 1, diese Ausdehnung schon enthalten war; vergl. auch den Gebrauch von καταργεῖσθαι (6, 6), welcher beweist, wie energisch dieser Ausdruck ist. Die Frau ist als Frau annulliert, gestorben in der Person ihres gestorbenen Gatten. Nur auf diesem Umweg ist es dem Apostel möglich, den Grundsatz von V. 1, wie wir gesehen haben, auf die Frau anzuwenden; vergl. das ἐθανατώθητε, ihr seid getötet worden (V. 4). Die Einwände von Weiß können diesen Sinn, der sich aus dem ganzen Abschnitt ergiebt, nicht umstoßen (siehe Reuß). — Den Ausdruck: das Gesetz des Ehemanns könnte man auf den die Ehe betreffenden Gesetzesartikel beziehen, auf die lex ad maritum pertinens. Aber es ist natürlicher, die ehliche Gewalt des Mannes darunter zu verstehen. — Die schwierige Frage ist, warum Paulus als Beispiel der Freiheit, sich wieder zu verheiraten, die Frau wählt, welche ihren Mann, und nicht vielmehr den Mann, welcher seine Frau verloren hat. Denn beide Fälle sind gleichermaßen in dem Grundsatz von V. 1 enthalten. Es giebt nur Eine Erklärung dieser Thatsache, nämlich die, daß Paulus die Absicht hat, das angeführte Beispiel auf den Gläubigen anzuwenden. Er hatte nicht bloß seine Befreiung vom Joch des Gesetzes im Auge, sondern zugleich seine nachherige Vereinigung mit dem auferstandenen Christus. Nun aber konnte natürlich bei dieser zweiten Verbindung Christus nur den Mann vorstellen und der Gläubige nur die Frau. Deshalb ist Paulus genötigt, den Begriff Tod, der sich zuerst bloß auf den Mann bezog, auf die Frau auszudehnen. Da der neue Gatte ein Auferstandener ist, kann die gläubige Seele nur eine Verbindung mit ihm eingehen, nachdem sie selbst durch den Tod hindurchgegangen und eine auferweckte geworden ist. Man sieht, wie sehr Weiß im Irrtum ist, wenn er leugnet, daß Paulus von Anfang an das in V. 4 entwickelte typische Verhältnis im Auge hat und daß schon V. 2 dazu dient, dasselbe vorzubereiten.

V. 3: **„Solange also der Gatte noch lebt, wird sie Ehebrecherin heißen, wenn sie einen andern Mann freit; stirbt aber der Gatte, so ist sie befreit vom Gesetz, damit sie nicht Ehebrecherin sei, wenn sie einen andern Gatten freit.“**

Dieser V. 3 ist nicht eine müßige Wiederholung von V. 2. Er dient dazu, aus der in diesem V. dargelegten gesetzlichen Vorschrift den Schluß zu ziehen, den der Apostel braucht, um die Rechtmäßigkeit einer zweiten Verbindung in dem angenommenen Fall zu beweisen. Was ein Verbrechen wäre bei Lebzeiten des Mannes, das wird rechtmäßig, wenn er einmal gestorben ist. — Der Ausdruck χρηματίζειν bedeutet eigentlich Geschäfte machen, daher: den Namen tragen von dem Gewerbe, das man treibt. Noch heutzutage sind sehr viele Familiennamen Handwerksnamen. Vergl. auch Apg. 11, 26. — Der Ausdruck: befreit vom Gesetz bedeutet im Zusammenhang: befreit vom Gesetz in Beziehung auf das ehliche Band. Aber der Ausdruck ist absichtlich ganz allgemein gehalten im Blick auf die Anwendung, welche der Apostel von demselben auf die Gläubigen machen will. — Auf daß sie nicht Ehebrecherin sei (wenn sie sich wieder verheiratet): Das Gesetz hatte wirklich die Absicht, ihr diese Freiheit zu wahren. Der Apostel spielt hier offenbar an auf die Gewissensbedenken, welche es den Juden nicht erlaubten, sich von der von Gott auferlegten Gesetzesordnung zu befreien und das Evangelium anzunehmen. — Augustin, Beza, Olshausen u. a. haben eine andere Erklärung versucht, wonach V. 2 und 3 nicht die Entwickelung, sondern die allegorische Anwendung des Grundsatzes von V. 1 wären: Im Sinn des Paulus wäre der erste Gatte nicht das Gesetz, sondern die Sünde. Ist nun diese kraft des Glaubens an den gekreuzigten Christus getötet (6, 2. 6), so ist die Seele von der Macht derselben los und genießt die Freiheit, sich mit dem auferstandenen Christus (dem zweiten Gatten) zu verbinden. Allein fürs erste würde uns diese Erklärung wieder auf die Idee des vorhergehenden Abschnitts (die Befreiung von der Sünde) zurückführen, während doch V. 6 deutlich zeigt, daß Paulus hier von der Befreiung vom Gesetz reden will. Sodann müßte die Beziehung zwischen V. 1 und 2 nicht mit denn, sondern mit also (οὕτω) oder so daß (ὥστε) ausgedrückt sein. Ferner beweist das ὥστε, so daß, in V. 4, daß hier erst die moralische Anwendung beginnt. Endlich hat Paulus in Kap. 6 nicht vom Sterben der Sünde, sondern nur von dem „der Sünde Absterben des Gläubigen“ geredet.

V. 4: **„Also daß auch ihr, meine Brüder, dem Gesetz gestorben seid mittelst des Leibes Christi, um einem andern anzugehören, dem, der von den Toten auferweckt ist, damit wir Gott Früchte bringen.“**

Indem der Apostel an die Anwendung kommt, tritt er aufs neue und noch inniger seinen Lesern nahe mit der Anrede: meine Brüder. Es ist, als wollte er vertraulich zu ihnen sagen: Aber wie, jetzt begreifet ihr doch wohl alle? — Die Konjunktion ὥστε, so daß, kann unter keinen Umständen bedeuten: ebenso (ὁμοίως). Sie kann übersetzt werden mit so daß oder folglich, was ungefähr auf dasselbe hinauskommt. Kraft des angeführten Gesetzesartikels haben die Gläubigen den Todesstreich empfangen, durch welchen sie, von der Verbindung mit dem Gesetz, ihrem ersten Manne, befreit, das Recht erlangten, sich mit einem andern zu vermählen. — Καὶ ὑμεῖς: auch ihr, ganz so, wie diese Frau, die in der Person ihres Mannes gestorben ist. Weiß, welcher den Begriff Tod nicht auf die Frau anwenden will, ist genötigt, dieses auch in der Weise zu erklären, daß er es auf alle Menschen

bezieht, welche durch den Tod von irgendeiner gesetzlichen Verpflichtung befreit werden. Die Nötigung zu einer so gezwungenen Erklärung hätte genügen können, um ihn auf die natürliche Erklärung des Vorhergehenden zurückzubringen. — Ἐθανατώθητε, ihr seid gestorben, wörtlich: ihr seid getötet worden bezüglich des Gesetzes. Der Aorist. I pass. bezeichnet den höchsten Grad von Passivität. Sie sind getötet worden in einem andern. Jesus zieht sie sozusagen mit Gewalt in die Gemeinschaft seines Todes hinein. Aber das folgende τῷ νόμῳ, dem Gesetz, zeigt, daß diese Teilnahme an seinem Tod hier nicht ganz in demselben Sinn angewendet ist, wie in Kap. 6. Dort handelte es sich um das „der Sünde Absterben", während Paulus hier sagt: „Ihr seid dem Gesetz gestorben." Christus ist dem Gesetz gestorben dadurch, daß er durch den Kreuzestod den Drohungen des Gesetzes genuggethan hat und so eben durch diese Strafe befreit worden ist von der Gerichtsbarkeit des Gesetzes, unter welcher er sein Leben hingebracht hatte (15, 8; Gal. 4, 4), und von der jüdischen Nationalität, welche er während seines irdischen Daseins hatte annehmen müssen. Der Gläubige, welcher sich die durch diesen Tod dem Gesetz gegebene völlige Genugthuung aneignet, wird dadurch auch der Freiheit vom Gesetz teilhaftig, welche die Folge derselben für Christus gewesen ist. Erlöst von dem Gesetz der Satzungen (Eph. 2, 15), geht er mit Christus ein in das höhere Leben der Gotteskindschaft. — Διὰ τοῦ σώματος: mittelst des Leibes; man könnte beinahe sagen: durch den Leib hindurch, wie wenn sie durch den gegen den Leib Christi geführten Todesstoß selbst getroffen wären. Der Leib des Herrn bildete das Band zwischen ihm und Israel; dieses Band ist zerrissen und dadurch nicht bloß für Christus, sondern auch für den Gläubigen jede Beziehung zu dem Gesetz und den theokratischen Formen abgebrochen worden. — Aber diese Befreiung ist nur Mittel; der Zweck ist die mit dem auferstandenen Christus einzugehende neue Gemeinschaft. Die Teilnahme am Leben des auferstandenen Jesus tritt beim Gläubigen an die Stelle des Lebens unter dem Gesetzesjoch. Es ist gleichsam ein jenseits des Grabes geschlossener neuer Ehebund; mit dem Auferstandenen vereinigt sich die gläubige wiedererstandene Seele. Nur muß sie zu diesem Zweck vorher durch den Tod hindurchgegangen sein.

Diese neue Verbindung hat auch einen Zweck, nämlich den, daß wir Gott Früchte bringen. Mehrere Ausleger sträuben sich gegen die Annahme, daß Paulus hier bei dem angefangenen Bild, dem der Ehe, stehen bleibt. Es scheint mir, daß ihre Bedenken einem Zartgefühl entspringen, welches weder dem Geist des Altertums noch dem des Evangeliums selbst angemessen ist. Weiß wendet gegen diese Erklärung ein, daß die Kinder ihren eigenen Eltern, nicht einem Dritten gehören; aber man muß hier dem engen Bande, welches nach Paulus Christus und Gott verbindet, Rechnung tragen; was dem einen gehört, gehört ebendamit auch dem andern.

Hofmann und Schott machen das ἵνα, damit, bloß von den letzten Worten abhängig: dem, der auferstanden ist von den Toten, damit . . ., in dem Sinn: Christus ist auferstanden, damit er uns thätig mache im Dienst Gottes. Allein nicht die Auferstehung, sondern die Verbindung des Gläubigen mit dem Auferstandenen hat zum Zweck die Geburt eines Lebens guter Werke. Der Zweck dieser Erklärung ist, Rechenschaft zu geben von dem Übergang aus der zweiten Person der Mehrzahl (ὑμεῖς, ὑμᾶς, ihr), im ersten Teil des V., in die erste Person (καρποφορήσωμεν, wir bringen Früchte), am Schluß des V. Allein nachdem der Apostel mit der zweimal wiederholten Anrede Brüder (V. 1 und 4), welche natürlich die zweite Person bedingte, sich den Lesern genähert hatte, ist es ganz natürlich, daß er, indem

er den didaktischen Ton wiederaufnimmt, auf die erste Person zurückkommt, welche alle Christen und Paulus selbst umfaßt. Viele Ausleger nehmen an, Paulus habe die zweite Person gesetzt vom Standpunkt der Judenchristen aus; am Schluß des V. dagegen, wo er wieder in die erste Person übergeht, rede er wieder im Namen aller Christen. Allein da vergißt man, daß der Verfasser des Briefs selbst jüdischer Herkunft war; er müßte also, wenn er von Judenchristen redet, vielmehr gerade wir sagen; das ihr würde die Heidenchristen bezeichnen. Vergl. Gal. 3, 13, wo er, im Namen der Gläubigen jüdischer Abstammung redend, wir sagt, um ihnen hernach, V. 14, die Heiden gegenüberzustellen und endlich die einen wie die andern zusammenzufassen in einem abschließenden wir.

Diese Stelle (V. 4) ist diejenige, auf welche sich Mangold hauptsächlich stützt, um zu beweisen, daß die römische Gemeinde der Mehrzahl nach aus Judenchristen bestand. Wie könnte man denn von Heiden, welche niemals unter dem Gesetz gewesen sind, behaupten, daß sie in Beziehung auf das Gesetz getötet worden sind (ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ)? Vergl. auch V. 6. Der Beweis hat den Schein für sich, ist aber nicht zwingend. Denn die Ausdrücke in V. 4 und 6 beziehen sich auch auf Christen heidnischer Herkunft. Wenn die Gesetzesordnung nach dem Kommen Christi für die Juden und die Gläubigen jüdischer Abstammung in Kraft geblieben wäre, so hätte sie notwendig auch der ganzen Kirche, in aller Welt, auferlegt werden müssen. So meinten es sicherlich die falschen Brüder, gegen welche Paulus in Jerusalem zu kämpfen hatte (Gal. 2, 4 ff.). Sie waren mit der Evangelisierung der Heidenwelt einverstanden; aber sie wollten dieselbe im Interesse einer universellen Ausdehnung und Herrschaft der israelitischen Gesetzesordnung betrieben wissen. Durch das Evangelium sollte die Welt jüdisch werden. Folglich hat der Tod Christi für die ganze Kirche, für die Heiden wie für die Juden, der Gesetzesordnung ein Ende gemacht. Die Worte: „Ihr seid dem Gesetz gestorben mittelst des Leibes Christi", gelten allen Gläubigen, welcher Herkunft sie auch seien. Außer Christo hätten die Heiden keine andere religiöse Zukunft gehabt, als die Unterwerfung unter die Religion und das Gesetz der Juden; in Christo sind sie, als Gläubige, ebenso wie die Juden vom Gesetz befreit. Die von den Juden in der Schule der Gesetzesordnung gemachten Erfahrungen kommen der ganzen Menschheit zu gut. Siehe Weiß, Ausg. von 1886, S. 333, und Einl. ins N. T., § 18, Anm. 5.

Der Bruch des Gläubigen mit der Gesetzesordnung ist gesetzmäßig: „Ihr seid nicht mehr unter dem Gesetz" (6, 14). Aber es bleibt noch übrig, die Beziehung zwischen dieser Thatsache und der in eben diesem V. enthaltenen Verheißung darzuthun: „Die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen; denn..." Dies thut der Apostel in den zwei folgenden Versen, in welchen er die segensreichen Wirkungen der Befreiung vom Gesetz darlegt. Es ist die Entwickelung der letzten Verse von V. 4: damit wir Gott Früchte bringen. Zuerst V. 5: die schlimmen Früchte des Ehebundes mit dem Gesetz.

V. 5: **„Denn da wir im Fleische waren, wirkten die durch das Gesetz erregten Leidenschaften der Sünden in unsern Gliedern, um Frucht zu bringen für den Tod;"**

Das denn, welches die letzten Worte von V. 4 begründet, geht auf die beiden Verse 5 und 6 zusammen. — Der Ausdruck im Fleisch sein ist nicht gleichbedeutend mit im Leibe leben, wie aus Gal. 2, 20 deutlich hervorgeht. Das Wort Fleisch, welches eigentlich die weichen Teile des Körpers, den gewöhnlichen Sitz der angenehmen oder schmerzhaften Empfindungen bezeichnet,

wird in der biblischen Sprache gebraucht für den gesamten natürlichen Menschen, sofern er von der Liebe zum Genuß und der Furcht vor dem Schmerz, das heißt von dem Streben nach Befriedigung des Ich, von dem Hang zu allem dem beherrscht wird, was seinen Neigungen, seiner Sinnlichkeit und Eitelkeit schmeichelt. Der Ausdruck εἶναι ἐν σαρκί bezeichnet diese Willfährigkeit des Ich gegen sich selbst als den Zustand, aus welchem das Subjekt seine Impulse schöpft.

Das Folgende zeigt, welche Rolle das Gesetz bei der sittlichen Entwickelung des vom Fleisch beherrschten Menschen spielt. Der Ausdruck: die sündlichen Leidenschaften, παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, bezeichnet einen wesentlich passiven Zustand. Und in der That, die sinnlichen Regungen, welche mit gewissen äußeren, zu ihrer Befriedigung geeigneten Objekten korrespondieren, sind weniger spontane Entschließungen des Willens, als die Wirkung von außen empfangener Eindrücke. Die Beifügung: der Sünden ist weder Genit. der Ursache (von den Sünden erzeugte) noch der Eigenschaft (die den Charakter von Sünden haben); in beiden Fällen stünde eher der Singular. τῆς ἁμαρτίας. Man könnte diese Beifügung als Genit. der Apposition fassen: die Regungen, in welchen die verschiedenen inneren Formen der Sünden bestehen, die zügellosen oder unreinen, eigennützigen oder hoffärtigen, selbstsüchtigen oder gewaltthätigen Gemütsbewegungen. Aber es ist einfacher, sie als Genit. der Wirkung zu erklären: die Affekte, welche unfehlbar Sünden aller Art erzeugen, sobald sie, lebhaft erregt, sich selbst zu befriedigen suchen. — Die Bestimmung: durch das Gesetz, welche von παθήματα, die Leidenschaften, abhängt, bedeutet nicht: erzeugt durch das Gesetz; das würde zu viel sagen; denn sie entspringen unmittelbar aus dem natürlichen Zustand, welchen Paulus mit dem Ausdruck bezeichnete: im Fleische sein. Der Sinn ist: erregt, in Thätigkeit gesetzt durch das Gesetz. Wenn jene schlummernden Triebe auf die im Gesetz ausgesprochenen Verbote stoßen, so werden sie in einen aktiven, gewaltthätigen Zustand versetzt, in welchem sie ihre Wirkungen hervorbringen. Wenn man das Tier nicht die naive Befriedigung seiner Bedürfnisse überschreiten und sich in Ausschweifungen stürzen sieht ähnlich denen, durch welche der Mensch sich so oft herabwürdigt, so ist wenigstens zum Teil der Grund davon der, daß eben hier jener Damm des Gesetzes fehlt, welches für den Menschen so oft nur ein Reizmittel zum Thun des Bösen ist. Freilich sind jene sinnlichen Leidenschaften bei den Heiden, welche ohne Gesetz sind, auch vorhanden; und dies ist eben ein Beweis, daß sie nicht durch das Gesetz erzeugt werden. Aber Paulus schildert hier die jüdische Erfahrung, wie er sie selbst gemacht hatte, wonach die Lust noch gereizt wird durch das Hindernis, welches das Gesetz dem gewünschten Genuß entgegenstellt. — Der Ausdruck ἐνηργεῖτο, handelten, wirkten, wörtlich: arbeiteten darinnen, bezeichnet jene innere Gährung, welche entsteht, wenn die Leidenschaften, erregt durch den Widerstand des Gebots, sich des Körpers zu bemächtigen suchen, um ihre Befriedigung zu finden. Das Verb. ἐνεργεῖσθαι, handeln, wirken, wird von Paulus immer in dem medialen Sinn gebraucht, welchen wir ihm hier geben, nie in der passiven Bedeutung: in Thätigkeit versetzt werden; vergl. 1. Theff. 2, 13; 2. Theff. 2, 7; Gal. 5, 6; 2. Kor. 1, 6; 4, 12 u. s. w. — Das Ergebnis dieser unsauberen Arbeit, welche durch den Zusammenstoß des heiligen Gesetzes mit dem fleischlichen Hange des natürlichen Menschen verursacht wird, ist eine Fülle schlimmer Früchte und führt zum Tod; vergl. Jak. 1, 14 f. Denn alles, was ohne Gott geschieht, hat eine immer völligere Trennung von ihm zur Folge. — Nun der Gegensatz: die Früchte der Verbindung mit Christus (V. 6).

V. 6: **„nun aber sind wir vom Gesetz befreit worden, indem wir dem, unter welchem wir gefangen gehalten waren, gestorben sind[1], so daß wir nun dienen im neuen Geisteswesen und nicht im alten Buchstabenwesen.“**

Der Gegensatz zwischen dem aber jetzt und dem als wir waren in V. 5 entspricht genau nach Form und Inhalt dem des als ihr waret und aber jetzt in 6, 20 und 22; nur mit einer andern Anwendung, indem es sich ja dort um die Sünde, hier um das Gesetz handelt. — Das καταργηθῆναι, zerstört werden, ist hier, wie in V. 2, mit der Präpos. ἀπό, von, konstruiert, um die völlige Befreiung vermittelst der Annullierung zu bezeichnen. Diese besteht in dem erlittenen Tod (das: ihr seid getötet worden, in V. 4). Der letztere Gedanke ist ausdrücklich hervorgehoben durch das ἀποθανόντες, indem wir gestorben sind. Die Lesart des T. R. ἀποθανόντος: da der (unter welchem wir gefangen waren) gestorben ist, rührt nach Tischendorf von einem Irrtum des Theodor von Beza her, welcher dem Erasmus gefolgt ist in einer falschen Erklärung, die der letztere von einer Stelle bei Chrysostomus gegeben. In der That, dieses: da er gestorben ist würde sich auf den νόμος, das Gesetz, beziehen. Aber die Idee der Abschaffung des Gesetzes ist, wie wir gesehen haben, nicht die den Zusammenhang beherrschende. Was die Lesart der Gräko-Latiner τοῦ θανάτου betrifft: „wir sind befreit worden vom Gesetz des Todes, unter welchem wir gefangen waren“, so ist sie wahrscheinlich veranlaßt worden durch den Ausdruck: Frucht tragen für den Tod, V. 5. — Kann der Herr, unter welchem wir gefangen gehalten waren, die Sünde oder das Fleisch sein, wie Hofmann, Weiß und andere wollen, indem sie als Antecedens von ἐν ᾧ das Pronom. (Neutr.) τούτῳ ergänzen? Es scheint mir, daß der Zusammenhang, wie die parallele Stelle, V. 4, deutlich zeigen, daß es sich hier um das Gesetz handelt. In diesem Sinn ist das Antecedens von ἐν ᾧ gleichfalls das demonstrative Fürwort τούτῳ, aber im Maskulin.: dieser, der Herr, der nicht noch einmal genannt zu werden braucht. Die letzten Worte: unter welchem wir gefangen gehalten waren, sind bei dieser Auffassung nicht müßig, wie Weiß meint. Sie sind dazu bestimmt, an das vom Gesetz hergenommene Beispiel zu erinnern, welches der Ausgangspunkt dieser Beweisführung gewesen war (V. 1—3).

Aber diese Befreiung zielt keineswegs auf Ungebundenheit. Im Gegenteil, sie läuft hinaus auf ein δουλεύειν, eine neue Knechtschaft der edelsten und herrlichsten Art, welche sogar allein den Namen Freiheit verdient. Dieser Ausdruck δουλεύειν, dienen, ist gewählt, weil er auf die zwei entgegengesetzten Zustände, die nun charakterisiert werden sollen, anwendbar ist: Gott dienen unter dem Gesetzesbuchstaben und ihm dienen mit einem erneuerten Geist. — Im neuen Geisteswesen (wörtlich: in Neuheit des Geistes) sagt der Apostel; er bezeichnet so den neuen Zustand, in welchen der heilige Geist den Gläubigen einführt. Das Eigentümliche dieses Zustandes ist die völlige Harmonie zwischen der Neigung des Herzens und der sittlichen Verpflichtung. Da thut man das Gute und verleugnet sich selbst um Gottes willen, aus innerem Drang und mit Freude; das ist der neue Geist. Diesem Zustand, welchen der Apostel durchblicken läßt und den zu beschreiben er sich vorbehält (Kap. 8), stellt er den früheren Zustand gegenüber. Er setzt diesen an zweiter Stelle, weil er ihn sogleich zu beschreiben vorhat, V. 7—25. Er nennt ihn altes Buchstabenwesen; es ist möglich, daß in diesem Ausdruck eine Anspielung

[1]) T. R. liest ohne irgend welche Auktorität αποθανοντος; ℵABCKLP Syr: αποθανοντες (gestorben seiend); DEFG It: του θανατου (des Todes).

auf den alten Menschen, παλαιὸς ἄνθρωπος, 6, 6, liegt; aber jedenfalls will Paulus diesen Zustand bezeichnen als jetzt für den Gläubigen vergangen; er charakterisiert ihn so vom Gesichtspunkt seines jetzigen Zustands aus. Der Buchstabe ist die im Kodex geschriebene sittliche Verpflichtung, welche sich dem Menschen als ein fremdes, seinen innersten Neigungen zuwiderlaufendes Gesetz auferlegt. Im besten Fall genügt man in diesem Zustand dem Buchstaben des Gesetzes; aber das Herz ist bei einem solchen Gehorsam nicht beteiligt und Gott kann an einem Dienst, welchem die Liebe fehlt, kein Wohlgefallen haben.

Der Apostel hat im ersten Abschnitt (6, 1—13) gezeigt, daß der Tod Christi im Herzen des Gläubigen der Herrschaft der Sünde ein Ende macht; im zweiten (V. 14—23), daß die Gnade ebenso gebieterisch die Herrschaft der Gerechtigkeit verlangt, wie die natürliche Neigung die Herrschaft der Sünde; im dritten (7, 1—6) ist bewiesen worden, daß die Gesetzesordnung nicht berechtigt ist, sich dieser heiligenden Wirkung der Gnade, die in Christo ist, entgegenzustellen. Nunmehr begründet er in der zweiten Abteilung die Identifizierung des Gesetzesjochs und der Herrschaft der Sünde, welche die stillschweigende Voraussetzung der ersten Abteilung gewesen ist.

Zweite Abteilung.

7, 7—25.

Der Mensch unter dem Gesetz.

Sechzehnter Abschnitt.

7, 7—25.

Diese Abteilung hat nur Einen Abschnitt, dessen Grundgedanken folgende sind: Das Gesetz stürzt zuerst den Menschen in den Tod (V. 7—13); dann läßt es ihn sich abquälen in diesem Zustand, aus welchem es ihn herauszuziehen nicht die Macht hat: es kann ihn nur so weit bringen, daß er nach der Befreiung schmachtet (V. 14—27).

Geht der Apostel, indem er dieses Thema von der Ohnmacht des Gesetzes entwickelt, nicht wieder rückwärts? War dieser Gegenstand nicht schon in Kap. 3 abgehandelt worden? Es scheint so, und dies ist einer der Gründe, weshalb Reuß meint, unserm Briefe fehle es an systematischer Ordnung. Allein was Paulus im 3. Kap. bewiesen hatte, ist das Unvermögen des Gesetzes zu rechtfertigen; und dieser Nachweis war ja zu führen in dem auf die Rechtfertigung durch den Glauben sich beziehenden Teil. Was er hier beweist, ist die Ohnmacht desselben zu heiligen, und dies ist etwas ganz Verschiedenes, wenigstens in den Augen des Apostels und aller derer, welche nicht die Rechtfertigung und die Heiligung zusammenwerfen.

Es ist ganz natürlich, daß der Apostel, nachdem er die heiligende Kraft des Evangeliums enthüllt hat (6—7, 6), rückwärts blickt, um die Wirkung des Gesetzes unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten und zu charakterisieren. Dieser rückschauende Blick auf die Rolle einer Einrichtung, die er als göttliche anerkennt und die einen so wichtigen Teil seines Lebens beherrscht hatte, setzt keineswegs, wie man sich einbildet, judaisierende oder auch nur judenchristliche Leser voraus. Die Frage nach dem Einfluß des Gesetzes hatte ein allgemeines Interesse. Denn die neue evangelische Offenbarung trat in der ganzen Welt in Konkurrenz mit der alten gesetzlichen Anstalt, und es war für alle von Wichtigkeit, den beiderseitigen Wert derselben für das Werk der Heiligung

des Menschen kennen zu lernen, indem die einen zu wissen begehrten, ob sie unter dem Gesetz bleiben, die andern, ob sie unter seine Zucht sich stellen sollten.

Dieser ganze Abschnitt hat das Eigentümliche, daß die bewiesenen Sätze nicht allgemein, sondern persönlich gehalten sind; V. 7: „ich habe nicht gekannt ...“; V. 8: „die Sünde hat in mir hervorgerufen ...“; V. 9. 10: „ich würde leben ...“, „ich bin gestorben ...“; V. 11: „die Sünde hat mich betrogen ...“; V. 14: „ich bin fleischlich“; V. 15: „ich thue nicht, was ich will“; V. 22: „ich habe Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes“; V. 24: „wer wird mich erlösen?“ V. 25: „ich sage Gott Dank“. Diese Form dauert fort bis zum Anfang des folgenden Kapitels, 8, 2: „das Gesetz des Lebensgeistes hat mich befreit“. Es fragt sich nun, wer die in diesem ganzen Stück mit jenem ἐγώ, ich, bezeichnete Persönlichkeit ist. Die Erklärer haben sich in dieser Beziehung den verschiedensten Vermutungen hingegeben.

1) Einige griechische Ausleger (Theod. von Mops., Theoph.) haben gemeint, Paulus spreche hier von sich selbst als Repräsentanten der gesamten Menschheit seit den ersten Zeiten ihrer Existenz, und er erzähle solchergestalt die großen Erfahrungen, welche das menschliche Geschlecht bis zum Augenblick seiner Erlösung auf sittlichem Gebiete gemacht habe.

2) Andere (Chrysostomus, Grotius, Turret., Wetst., Fritzsche) wenden jenes Gemälde an auf das jüdische Volk. Apostolus hic sub prima persona describit hebraeum genus, sagt Grotius. Man bezieht die hier geschilderten Erfahrungen auf die verschiedenen Phasen seiner Geschichte (s. u.).

3) Eine sehr große Zahl von Auslegern (die meisten Kirchenväter, Er., die pietistische Schule, die rationalistischen Erklärer, Beng., Thol., Neander, Olsh., Baur, Meyer, Th. Schott, Holst., Bonnet, Weiß, Oltram. u. s. w.) fassen den Zusammenhang schärfer ins Auge und nehmen an, der Apostel stelle hier sich selber, in Kraft seiner Vergangenheit, dar als Personifikation des gesetzlichen Juden, des Menschen, welcher, weder durch seine eigene Gerechtigkeit verhärtet, noch einem unheiligen und fleischlichen Sinn überlassen, aufrichtig nach Erfüllung des Gesetzes strebt, ohne je zur Befriedigung seines Gewissens zu gelangen.

4) Seit seinem Streit mit Pelagius brachte Augustin, welcher zuerst die vorhin bezeichnete Meinung geteilt hatte, eine andere Erklärung in Umlauf. Er bezog diese Stelle, insbesondere von V. 14 an, auf den bekehrten Christen; denn er allein kann eine so tiefgehende Neigung zum göttlichen Gesetz haben, wie Paulus sie in diesem Abschnitt von sich bezeugt, und anderseits macht jeder Gläubige im Laufe seines Lebens die tiefgehenden Erfahrungen seines Elends, welche der Apostel hier beschreibt. Dieser Ansicht ist Hieronymus gefolgt, dann haben die Reformatoren sie angenommen und in jüngster Zeit haben Philippi, Delitzsch, Hodge u. a. sie verteidigt.

5) Nur zwei Erklärer, soviel uns bekannt, beschränken die Anwendung dieser Stelle ganz auf die Person des Apostels: Hofmann, der, wenn wir recht verstehen, sie bezieht auf Paulus als Christen, aber in dem Stand, in dem er sich befindet, sobald er einen Augenblick von seinem Glauben abstrahiert; und Pearsall Smith, welcher meint, Paulus erzähle hier eine schmerzliche Erfahrung seines christlichen Lebens, infolge eines Rückfalls unter das Joch des Gesetzes, worauf dann Kap. 8 seine Rückkehr zum vollen Licht der Gnade darlegen würde.

An die dritte der eben bezeichneten Ansichten schließen sich zwei Erklärungen an, durch welche dieselbe mehr oder weniger modifiziert wird, die von

Wabnitz und Westphal.[1]) Der erstere hebt hervor, daß die hier geschilderten Erfahrungen, wenn auch von Paulus als Pharisäer gemacht, doch nur von ihm als Christen so aufgefaßt und dargestellt werden konnten. Denn die Pharisäer hielten die dem Menschen angeborene schlimme Neigung nicht schon für sündhaft; sie meinten, dieselbe könne allein mit Hilfe des Gesetzes überwunden werden und es könne daher jeder Mensch durch die so erlangte Gerechtigkeit das Heil erwerben. Paulus, ein Pharisäer bis zu seiner Bekehrung, habe nicht anders denken können, folglich könne auch die Schilderung seiner Vergangenheit in Kap. 7 nur vom Standpunkt seines christlichen Lebens aus gezeichnet sein.

Westphal geht weiter. Es handelt sich in diesem Kapitel keineswegs um einen sittlichen Kampf, welchen der junge Pharisäer Paulus durchgemacht hat. Um seinen Volksgenossen die schlimmen Wirkungen des Gesetzes handgreiflich zu machen, beschreibt der Apostel die Verblendung, in welche das Gesetz den fleischlichen Menschen stürzt, der dasselbe zu erfüllen vorgiebt, ohne erneuert zu sein. Das Gesetz ist geistlicher Natur, der natürliche Mensch aber, der fleischlich ist, kann es nicht verstehen und daher auch nicht erfüllen. Er meint es erfüllt zu haben, wenn er die Formen desselben beobachtet hat. Dieser ganz äußerliche Gehorsam scheint ihm der wahre zu sein; er macht ihn selbstgerecht und reizt ihn zum Hochmut, und so führt ihn das Gesetz, welches, geistlich verstanden, ihn zum Leben geführt hätte, zum Tode. Daran ist nicht das Gesetz schuld, sondern das fleischliche Herz des unbekehrten Menschen. Paulus erkennt nunmehr diesen Irrtum, in welchem er befangen war, und deckt ihn auf, um die, die noch seine ehemalige Verblendung teilen, aufzuklären.

Unsere Ansicht über den wahren Sinn des apostolischen Gedankens werden wir erst aussprechen, wenn wir diese streitige Stelle in allen ihren Einzelheiten studiert haben. Der erste Teil geht bis zum Schluß von V. 13.

V. 7—13.

Dieser Abschnitt stellt die Wirkungen der ersten lebendigen Berührung zwischen dem göttlichen Gesetz und dem fleischlichen Herzen des Menschen dar. Die Sünde ist entschleiert (V. 7); infolge dieser Enthüllung verstärkt sie sich so (V. 8 und 9), daß der Mensch, anstatt im Gesetz das Leben zu finden, vielmehr den Tod darin findet. Dieses tragische Ergebnis ist nicht dem Gesetz zuzuschreiben, sondern der Sünde, die sich des Gesetzes bedient, um den Menschen zu täuschen und zu Grund zu richten (V. 10—11). Diese ganze Ausführung wird eingeleitet durch einen Einwand, der darin besteht, daß das Gesetz auf diese Weise mit der Sünde identifiziert zu sein scheint.

Der Apostel hatte nämlich bis jetzt bewiesen, daß von der Sünde frei werden zugleich heiße, vom Gesetz frei werden. Scheint daraus nicht wirklich zu folgen, daß Gesetz und Sünde eins und dasselbe sind? Diese gottlose Folgerung will er nun vor allem von seinem Evangelium abwenden, indem er zeigt, daß, wenn das Gesetz die Macht der Sünde verstärkt, dies nicht im Gesetz selbst, sondern im Herzen des Menschen seinen Grund habe.

V. 7: **„Was sollen wir also sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber kennengelernt habe ich die Sünde nur durch das Gesetz; denn ich hätte ja auch die Lust nicht gekannt, wenn das Gesetz mir nicht gesagt hätte: Du sollst dich nicht lassen gelüsten."**

---

[1]) Hinsichtlich des ersteren siehe Revue théologique 1888, Nr. 214, und 1889, Nr. 1; bezüglich des letzteren Commentatio critico-theologica de ep. ad Rom. septimo capite (Tolosae 1888).

Mehrere Erklärer meinen, in der zweiten Frage müsse das Wort Sünde genommen werden in der Bedeutung Ursache der Sünde. Allein Paulus hätte ganz wohl diesen Gedanken klarer auszudrücken gewußt. Die einfache Bedeutung der gewählten Worte ist die: Ist das Gesetz etwas Schlechtes an sich, im Gegensatz zum Wesen und Willen Gottes, und folglich etwas Schädliches? Und diese Bedeutung paßt noch besser in den Zusammenhang, als die vorhin genannte; womit aber nicht gesagt sein soll, daß man ἁμαρτία, Sünde, umsetzen müsse in ἁμαρτωλός, sündig (Mey., Philippi), ein Ausdruck, der doch nur von einem persönlichen, wirkenden Wesen gebraucht werden kann. — Obwohl nun der Apostel die Schlußfolgerung, die man ihm zur Last legt, mit Entrüstung zurückweist, zeigt er gleichwohl, welches berechtigte Moment in derselben liegt. Das Gesetz erzeugt nicht die Sünde, aber es offenbart dieselbe. Man könnte dem Wort ἀλλά die Bedeutung geben: Sondern ganz im Gegenteil. Die Sünde enthüllen ist in der That, in gewisser Hinsicht, das Gegenteil von: sie ins Leben rufen. Indes scheint es mir natürlicher, das ἀλλά in beschränkendem Sinn zu nehmen: Nein, gewiß nicht; das Gesetz ist nicht Sünde; aber dies ist die Wirkung, die es unfehlbar hervorbringt. — Man darf nicht dem οὐκ ἔγνων, wörtlich: ich habe nicht kennen gelernt, die Bedeutung des Konditionalis geben (mit Ergänzung von ἄν): ich hätte nicht erkannt. Es ist eine wirkliche Erfahrung, welche der Apostel erzählt. „Ich habe die Sünde erst im Licht des Gesetzes erkannt.“ Der Begriff Kenntnis, der in ἔγνων liegt, ist auf sehr verschiedene Weise erklärt worden. Fritzsche versteht ihn in dem Sinn, in welchem man sagt: Ich habe den Schmerz noch nicht gekannt, statt: Ich habe noch nicht gelitten; der Sinn wäre also der, daß Paulus ohne das Gesetz nicht in Sünde geraten wäre. Das geht offenbar über seinen Gedanken hinaus. Meyer: Ich habe sie nicht in ihrer ganzen Gewalt gekannt; Tholuck und Philippi: in ihrer ganzen Strafbarkeit. Allein die einfache Bedeutung des Wortes kennen genügt vollkommen: „Ich habe das Vorhandensein der Sünde, des bösen Triebs, in mir entdeckt nur vermittelst des Gesetzes“; vergl. das ἔγνων Luk. 8, 46: „Ich habe wahrgenommen; ich bin mir dessen bewußt geworden.“ Diese Erklärung ist, was auch Meyer-Weiß dagegen sagen mag, ganz parallel mit derjenigen in 3, 20: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.“

Und wie hat sich diese durch das Gesetz gemachte Entdeckung vollzogen? Das legt der Apostel dar im folgenden Satz: „Denn ich hätte ja auch die böse Lust nicht erkannt, wenn ...“ Er erklärt diese im allgemeinen ausgesprochene Erfahrung durch eine konkrete Thatsache, die sie recht anschaulich macht. Die Sünde hat er erkannt durchs Gesetz, weil eines der Gebote desselben ihn so deutlich hingewiesen hat auf eine Thatsache, die er sonst nicht erkannt hätte und durch die das Vorhandensein der Sünde in seinem Innern ihm zur Gewißheit geworden ist, die Thatsache der bösen Lust. — Das τὲ γάρ, denn auch, und in der That, bezeichnet zweierlei: 1) eine zweite Thatsache gleicher Art, wie die erste (τέ, auch); 2) diese zweite Thatsache in ihrer Eigenschaft als Beweis für die Wirklichkeit der ersten (γάρ, denn). Ich verstehe nicht, mit welchem Recht Westphal diese durch die beiden Partikeln so klar ausgedrückte doppelte Beziehung bestreitet. Dem Paulus ist sein natürlicher Sündenzustand durch die Thatsache der bösen Lust aufgedeckt, und das Vorhandensein der letzteren ist ihm durch das zehnte Gebot, welches dieselbe untersagte, aufgezeigt worden. Ἐπιθυμία, die Lust, bezeichnet jene unüberlegte Bewegung der Seele (θυμός) nach dem äußeren Gegenstand hin (ἐπί), welcher dem Verlangen entspricht. Diese Bewegung der Seele nach den Gegenständen hin, welche ihr Befriedigung geben können, ist so natürlich, daß sie

sich mit dem gesamten Lebensstrom vollständig verbinden und dem Gewissen nicht besonders ins Auge fallen würde, wenn nicht das Gesetz sie aufdecken würde, indem es sagt: Du sollst dich nicht lassen gelüsten. Dieses Verbot war nötig, um den Paulus zu veranlassen, seine Aufmerksamkeit auf diese innere Thatsache zu richten und darin das Anzeichen einer inneren Auflehnung gegen den göttlichen Willen zu erkennen. — Das Plusquamperf. ᾔδειν hat bekanntlich die Bedeutung eines Imperf.: ich hatte kennen gelernt, im Sinn von: ich wußte; aber hier giebt das folgende εἰ μή, wenn nicht, diesem Ausdruck eher den Charakter eines Konditionalis: ich wüßte nicht. Und außerdem führt hier der Zusammenhang mehr auf die Bedeutung des Plusquamperf. als des Imperf.: „Ich hätte die Lust nicht erkannt (nicht wahrgenommen), wenn das Gesetz mir nicht sagen würde..." Paulus versetzt sich zurück in den Moment unmittelbar vor demjenigen der Entdeckung, der mit ἔγνων bezeichnet ist. Die abstrakten Ausdrücke: Gesetz und Sünde (im ersten Satz) sind im zweiten näher bestimmt durch die konkreten Ausdrücke: Lust und Gebot. Die Sünde offenbart sich in der Lust, wie das Gesetz im Gebot. — In diesem Bild von seinem innersten Leben giebt uns Paulus, ganz unabsichtlich, eine sehr hohe Vorstellung von der Reinheit seines Kindheit- und Jugendlebens; vergl. das ἄμεμπτος, untadelhaft (vom Standpunkt der Gesetzesgerechtigkeit, wie seine Gegner sie auffaßten), Phil. 3, 6. Er hätte eigentlich, genau genommen, im Blick auf die neun ersten Gebote sich selber den Urteilsspruch erlauben dürfen: nicht schuldig! wie jener junge Mann, der zu Jesu sagte: „das habe ich alles gehalten von Jugend auf." Aber das zehnte Gebot machte all dieser Selbstgerechtigkeit mit Einem Mal ein Ende, und unter diesem Strahl der göttlichen Heiligkeit war er gezwungen, seinen Sündenzustand anzuerkennen und angesichts des Gesetzes sich unter das Verdammungsurteil zu stellen. So vollzog sich in ihm, dem Pharisäer, ohne daß er's dachte, ein tiefgehender sittlicher Bruch mit dem gewöhnlichen Pharisäismus und eine sittliche Vorbereitung, welche ihn in die Arme Christi, seiner Gerechtigkeit, führte. — Zu dieser so schmerzlichen Entdeckung kam dann eine zweite, noch peinlichere Thatsache hinzu (δέ, V. 8).

V. 8: **„Da hat nun die Sünde die Gelegenheit ergriffen und in mir durch das Gebot Lust aller Art hervorgerufen; denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot."**

Nachdem das Gesetz ihm das Vorhandensein des bösen Prinzips geoffenbart, hat es sogar die Intensität desselben in ihm noch gesteigert. Der Begriff eines Fortschritts ist nicht bloß bezeichnet durch das δέ, welches auch ein einfach adversatives sein könnte (Meyer, Weiß); sondern wird auch gefordert durch das κατειργάσατο, hat hervorgerufen, und das πᾶσαν, aller Art, welche im Vergleich mit der Thatsache des Erkennens und der einfachen ἐπιθυμία in V. 7 eine offenbare Steigerung enthalten. — Das Wort ἀφορμή, das wir mit Gelegenheit übersetzen, bezeichnet eigentlich den Stützpunkt, von welchem der Schwung, z. B. der Flug eines Vogels ausgeht. Mehrere Erklärer machen die Worte διὰ τῆς ἐντολῆς, durch das Gebot, abhängig von dem Partiz. λαβοῦσα, ergriffen haben. In diesem Fall dürfte man nicht übersetzen: „Indem sie Veranlassung genommen hat von dem Gebot", wie wenn ein ἀπό oder ἐκ stünde, sondern: „Indem sie Gelegenheit ergriffen hat mittelst des Gebots." Allein diese Bestimmung hängt vielmehr, vermöge ihrer Stellung, von dem Hauptverb. hat hervorgerufen ab; vergl. die analoge Konstruktion in V. 11. — Welches ist nun die Gelegenheit, welche der Apostel meint? Man könnte an die ganze Reihe von Gegenständen der Lust denken, die im zehnten Gebot aufgezählt sind (siehe die erste Aufl.) und die

nur dazu gedient haben, das Verlangen darnach zu wecken. Indes ist es einfacher, die ἀφορμή, Gelegenheit, auf das Gebot im allgemeinen zu beziehen: das Verbot der Lust, weit entfernt, die natürliche Neigung zum Sichgelüstenlassen zu zerstören, hat vielmehr dieselbe verstärkt und die verschiedenen Äußerungen derselben vermehrt. Es handelt sich um die bekannte, schon von den Alten angedeutete Erfahrung: nitimur in vetitum; der Mensch neigt zur verbotenen Frucht hin. Vergl. Spr. 9, 17. Das Verbot hat die Wirkung, den verbotenen Gegenstand in der Einbildungskraft fest zu fixieren und ihm dadurch einen neuen Reiz zu verleihen. Das Herz ist davon wie bezaubert, und die schlummernde Sehnsucht verwandelt sich in ein intensives Begehren. Aber das geschieht nur, weil die Sünde, der selbstsüchtige Trieb, schon im Herzen vorhanden ist. Auf eine gesunde Natur würde das Gesetz nicht in dieser Weise wirken; dafür zeugt die erste Versuchung, wo ein fremder Faktor die hier der Sünde zugeschriebene Rolle hat spielen müssen. — Calvin sagt mit Recht: In lege occasio est, fügt aber unrichtig hinzu: Detexit in me omnem concupiscentiam. Aufdecken entspricht nicht der Bedeutung von κατεργάζεσθαι, bewirken, hervorrufen.

Und in welchem Zustand befindet sich nun die Sünde, ehe das Gesetz sie an der Lust erkennbar und fruchtbar werden läßt an einzelnen Lüsten aller Art? Sie ist tot, sagt der Apostel. Dieser Ausdruck, weit entfernt zu bezeichnen, daß sie nicht existiert, stellt im Gegenteil ihr Vorhandensein fest, aber in latentem Zustand, ähnlich dem Keim einer Krankheit, welche noch schlummert, aber durch den geringsten Umstand zum Ausbruch kommen kann, dergestalt, daß das Übel in den akuten Zustand geführt wird. Dieses schädliche Prinzip, welches wenn auch unbemerkt vorhanden ist, ist die wahre Ursache der leidigen Wirkungen des Gesetzes. Die wörtliche Übersetzung ist: Ohne Gesetz, Sünde tot. Nicht: ohne das mosaische Gesetz, sondern: ohne Gesetz als solches. Als äußerer Buchstabe bringt die gesetzliche Satzung die hier geschilderte verderbliche Wirkung auf die Seele des Menschen hervor. — Man darf nicht mit Beza das Verb ἦν, war, ergänzen: „Ohne Gesetz war die Sünde tot." Gerade die Auslassung des Verb. beweist, daß Paulus hier eine stehende, allgemeine Thatsache aussprechen will, die er persönlich erfahren hat. — Die folgenden Verse weihen uns noch tiefer ein in die Erfahrungen des Apostels zu der Zeit, da er ohne Gesetz und dann, da er unter dem Gesetz lebte.

V. 9—10a: **„Und ich lebte, als ich einstens ohne Gesetz war, aber als das Gebot gekommen ist, ist die Sünde lebendig geworden, 10a und ich bin gestorben."**

Calvin faßt den Rhythmus dieser Verse gut zusammen: „Der Tod der Sünde ist das Leben des Menschen, und umgekehrt das Leben der Sünde ist der Tod des Menschen." — Der Vatik. ließ ἔζην statt ἔζων; beide Formen sind klassisch. — Was ist das für ein Leben, dessen der Apostel genoß, als er noch ohne Gesetz war? Augustin, die Reformatoren und mehrere neuere Erklärer (Bengel, Bonnet) meinen, Paulus bezeichne damit die süße Ruhe, die er genoß, solange er, versunken in seine pharisäischen Traumgebilde, in seiner eigenen Gerechtigkeit die wahre Gerechtigkeit zu besitzen glaubte. Das: ich lebte hätte den Sinn: ich glaubte zu leben. Aber wie könnte Paulus eben von der Zeit, da er ganz unter dem Gesetz stand, ὑπόνομος (1. Kor. 9, 20), und gebannt war in die Hut des Zuchtmeisters, der ihn zu Christus führen sollte (Gal. 3, 24), behaupten, er sei ohne Gesetz, ἄνομος, gewesen? Bonnet erklärt: ohne Kenntnis des geistigen Wesens des Gesetzes, indem er vom Gesetz nur den toten Buchstaben hatte. Aber war das

nicht schon ein: unter dem Gesetz sein? Und wenn der Apostel mit den Worten: ehemals als ich ohne Gesetz war, sein Leben als Pharisäer charakterisieren wollte, was wäre dann der Zeitpunkt, der mit den folgenden Worten bezeichnet ist: als das Gebot gekommen ist? Will man sagen: der seiner Bekehrung, wo das Gesetz für ihn, in Christo, seine innerste Bedeutung, sein volles geistiges Gewicht erlangt hat? So erklärt Calvin. Aber wo findet sich in dieser Stelle die geringste Andeutung des Eingreifens Christi und seines Geistes? Bonnet denkt an die Zeit unmittelbar vor der Bekehrung des Saulus, wo er die Nichtigkeit seines bisherigen sittlichen Lebens erkannte. Allein dieser Zeitabschnitt ist ein zu später, als daß ihn der Apostel mit den Worten bezeichnen könnte: als das Gebot gekommen ist. Schon in dem Alter, wo der Verstand erwacht, mußte ihm die vom Gesetz geforderte Heiligkeit zum Bewußtsein kommen. Will man einen Zeitpunkt im Leben des Paulus auffinden, auf den sich die Worte beziehen: ehemals, als ich unter dem Gesetz war, und: als das Gebot gekommen ist, so muß man zurückgreifen auf die Tage seiner Kindheit, ehe er der strengen Zucht des Gesetzes und der pharisäischen Lebensordnung unterworfen wurde. Mit dem Alter von zwölf Jahren waren die jungen Israeliten den gesetzlichen Satzungen unterworfen und wurden, wie man sagte, Söhne des Gesetzes, bene hatthorah. Dieser Zeitpunkt war wohl für den jungen Saulus der, den er in den Worten beschreibt: als das Gebot gekommen ist. Da begann der von V. 7 an geschilderte innere Kampf, der ohne Zweifel nur allmählich und im Verlauf seiner ganzen Jugend den Grad von Intensität erreichte, in welchem wir ihn hier beschrieben finden. Ernstlich darauf bedacht, alle Vorschriften des Gesetzes zu erfüllen, erkannte er mehr und mehr in dem Grund seines Herzens die böse Neigung in der Form der Lust. Der Strom selbstsüchtiger, hochmütiger Triebe schwoll an und schäumte auf, indem er auf den Damm stieß, der sich ihm entgegenstellte. Bis dahin lebte Paulus, sittlich und fromm, was nicht bloß bedeutet, daß er zu leben glaubte oder daß er den unschuldigen und reinen Frohsinn der Kindheit genoß. Es liegt in dem Wort leben bei Paulus immer ein tieferer Sinn. Der Zustand des Paulus war bis dahin der eines gottesfürchtigen israelitischen Kindes, welches auferzogen wurde in der Erkenntnis und Liebe Jehovas, das durch den Glauben an die Verheißungen seines Wortes die Segnungen des Bundes genoß, das am Morgen aufwachte und abends einschlief in den Armen des Gottes seiner Väter und sich bemühte, ihm nicht zu mißfallen in seinem Verhalten. Es war das ein wirklicher Anfang des Lebens in Gott, ein erster Strahl der reinen Flamme, welche, hernach erstickt durch die eigene Gerechtigkeit und durch den inneren Kampf, der diese Selbstzufriedenheit störte, sich am Ende wieder hell entzündete beim Hauch des Glaubens an Jesus Christus.

Die Erscheinung des Gebots mit seiner heiligen Majestät im Gewissen des jungen Paulus machte diesem glücklichen Zustand ein Ende. Sie hatte die Wirkung, die Sünde zum Leben oder zum Wiederaufleben zu bringen. Es ist eine schwer zu beantwortende Frage, ob man in der Zusammensetzung des Verbs ἀναζῆν der Präposition ἀνά die Bedeutung beilegen muß, die sie häufig hat, nämlich von neuem (wie unser wieder in wiederaufleben), oder ob diese Präposition, welche eigentlich hinauf bedeutet, hier nicht den Übergang vom passiven zum aktiven Zustand bezeichnet: ist ins Leben getreten. Meyer besteht, zu Gunsten der ersteren Bedeutung, auf der Thatsache, daß man weder im Neuen Testament, noch bei den Klassikern einen einzigen Fall anführen kann, wo dieses Verb oder die ihm entsprechenden (ἀναβιόω, ἀναβιώσκομαι) etwas Anderes bedeuten, als wiederaufleben (Luk. 15, 24 z. B.). Das ist nicht zu leugnen. Aber ebenso gewiß ist, daß eine Masse mit ἀνά

zusammengesetzter Zeitwörter keineswegs den Gedanken der Rückkehr zu einem früheren Zustand in sich schließt; so ἀνατέλλω, aufsprossen (von Pflanzen) und aufgehen (von Gestirnen), ἀναβοάω, die Stimme erheben für schreien, ἀναζέω, hervorquellen, ἀνάλλομαι, ἀναπηδάω u. s. w. Das Zeitwort ἀναβλέπω kommt in den beiden angenommenen Bedeutungen vor: emporblicken (Matth. 14, 19; Mark. 7, 34; Luk. 19, 5) und wiedersehen (Apg. 9, 12. 17. 18). In Joh. 9, 11 ist der Sinn zweifelhaft. Wenn man übersetzt: „ist wieder ins Leben getreten", welches ist dann das frühere Leben der Sünde, an welches der Apostel denkt? Origenes findet hier wieder sein System von der Präexistenz der Seelen und einem dem jetzigen Leben vorausgehenden Fall. Hilgenfeld schreibt dem Apostel auch diesen Gedanken zu. Aber wie dunkel wäre er ausgedrückt, und wie käme es, daß man keine andere Spur desselben in seinen Schriften findet? Röm. 5, 12 ist dieser Theorie nichts weniger als günstig. Augustin, Bengel, Philippi denken an das erste Auftreten der Sünde im Paradies; allein diese Thatsache liegt zu fern, als daß man hier die Erklärung des Wortes wiederaufleben daraus entnehmen könnte. Es wäre besser, zuzugeben, Paulus denke hier an die Sünde, wie sie bei seinen Eltern vorhanden gewesen war, ehe sie in ihm wieder ins Dasein getreten. Aber noch einfacher ist es, diesen Gedanken an eine Erneuerung des Lebens der Sünde ganz aufzugeben und ἀναζῆν zu erklären im Sinn von: zum thätigen Leben aufwachen. — Die Ausleger, welche die vorhergehenden Worte auf die pharisäische Periode im Leben des Apostels bezogen haben, kommen in Verlegenheit mit der folgenden Erklärung: Die Sünde ist lebendig geworden, und ich bin gestorben (10a). Es wäre die am meisten vorgeschrittene Zeit seines Pharisäismus. Bonnet sagt in diesem Sinn: „Die Sünde, in ihre letzten Verschanzungen verfolgt, hat ihre Macht in einem verzweifelten Widerstand geoffenbart . . .; und anderseits hat der Mensch die Nichtigkeit seines sittlichen Lebens erkannt und das vom Gesetz im Grunde seines Gewissens gefällte Todesurteil über sich ergehen lassen." Aber wir haben gesehen, daß die Worte: „Ich lebte ohne Gesetz" sich unmöglich auf eine so vorgeschrittene Zeit im Leben des Paulus beziehen können; denn damals diente er gerade dem Gesetz mit dem größten Eifer. Man muß also diese Krisis in die Zeit der ersten Entwickelung seines sittlichen Bewußtseins verlegen und annehmen, daß jener Zustand während der ganzen Zeit seines Pharisäismus ein von Stufe zu Stufe sich steigernder gewesen ist.

Der Übergang der Sünde vom latenten Zustand in den Zustand wirkender Kraft ist für Saulus ein Todesstoß gewesen. Dieser Ausdruck kann weder physischen Tod bezeichnen im Sinn von: „Ich bin sterblich geworden", noch den ewigen Tod, im Sinn von: „Ich bin dem ewigen Verderben geweiht worden (natürlich von der Erlösung abgesehen)." Er bezeichnet natürlicher die Scheidung zwischen ihm und Gott; das war der Zustand, der unmittelbar auf die vorher bezeichnete Erfahrung folgte, der geistliche Tod; vergl. zu der Bedeutung des Wortes Tod Eph. 2, 1—3. Alsbald ist auf die kindliche Freiheit die Furcht gefolgt, auf das Gefühl der Liebe die Auflehnung des Herzens und der knechtische Gehorsam, zwei gleich sichere Anzeichen des Todes. Ein schwerer Druck hat fortan den Aufschwung seiner Seele zu Gott niedergehalten, ein fortwährendes Mißbehagen hat in seinem Innern geherrscht.

Die folgenden Worte heben hervor, wie jene Wirkung ganz unvorhergesehener Art war (V. 10b), und geben die wahre Erklärung derselben (V. 11).

V. 10b—11: **„Und es fand sich, daß das Gebot, das mich zum Leben führen sollte, mir der Weg zum Tode geworden ist;** 11 **denn die Sünde ergriff die Gelegenheit, und betrog mich mittelst des Gebotes und tötete mich durch dasselbe."**

Merkwürdig! Dieses Wirksamwerden der Sünde, welches Paulus wie einen geistigen Mord empfand, . . . es war ein Geschenk Gottes, das Gebot, welches das Werkzeug dazu war, das Gebot, welches Gott Israel gegeben hatte, indem er zu ihm sprach: „Thue das, so wirst du leben" (3. Mos. 18, 5). Anstatt ihn zur Heiligkeit und zum Frieden zu führen, ihm das Leben zu geben, richtete das göttliche Gebot, indem es ihm die Sünde offenbarte und deren Macht steigerte, eine Scheidewand auf zwischen Gott und ihm, und stürzte ihn in den Tod! Das Gefühl der Überraschung, welches durch ein so unerwartetes Ergebnis erzeugt wird, ist ausgedrückt mit dem Wort εὑρέθη, es fand sich.

Allerdings stellt diese Schilderung der Wirkungen des Gesetzes nur Eine Seite der Wahrheit ins Licht, diejenige, welche der Pharisäer Saulus speziell erfahren hatte. Gerade weil er das Gesetz als das Mittel betrachtete, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten (10, 3), war er schwer getäuscht und fand dabei den Tod. Aber die Psalmisten schildern zuweilen die Wirkungen des Gesetzes unter einem ganz andern Gesichtspunkt (Ps. 1; 19; 119 u. s. w.), und wir dürfen sicher annehmen, daß Jesus selber während der Zeit seiner Entwickelung bis zur Taufe in demselben die Fülle dessen gefunden hat, was Gott versprochen hatte: Wenn du diese Dinge thust, wirst du durch dieselben leben, oder was jene Worte des Paulus ausdrücken: „Das Gebot, das mir gegeben war, um mich zum Leben zu führen." Nur muß eben das Gesetz, um diese wohlthuende Wirkung zu entfalten, aufgenommen werden entweder von einem sündlosen Herzen, oder wenigstens von einem Herzen, welches das Gebot nicht lostrennt von den damit verbundenen Verheißungen und Gnadenmitteln, von einem Herzen, das in demselben nicht ein Mittel sucht, sich ein eigenes Verdienst zu erwerben und seinen Stolz zu befriedigen, sondern mit dem Bundesgott sich zu vereinigen durch das Opfer des Gehorsams und durchs Gebet; — man denke an das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner!

In V. 10 ist das tragische Ergebnis des Eintretens des Gesetzes in das innerste Leben des jungen Saulus angegeben. V. 11 zeigt die Art, wie dieses unerwartete Resultat sich vollzogen hat. Die Ursache dieser Katastrophe war nicht das Gesetz selbst, sondern die Sünde. Es ist der Gedanke von V. 8, der hier mit mehr Nachdruck wiedergegeben wird nach der vollständigeren Entwickelung dieser schmerzlichen Erfahrung in den V. 9 und 10. Das Wort ἡ ἁμαρτία, die Sünde, ist an die Spitze gestellt; es giebt den wahren Schuldigen an. Der verderbte Trieb hat, indem er auf die Schranke des Gebots stieß, es bewirkt, daß dieses einen Erfolg gehabt hat, diametral entgegengesetzt dem, der mit demselben bezweckt war. — Zu den Worten: ergriff die Gelegenheit, siehe V. 8. Das Gebot war die Gelegenheit, nicht die Ursache. Indem der Mensch das Gebot wie eine Schranke zwischen sich und die Gegenstände seines Begehrens treten sieht, kann er sich nicht losmachen von dem Eindruck, daß ein eifersüchtiger Gott sich ein Vergnügen daraus macht, ihm gerade das zu versagen, was dazu angethan wäre, ihn glücklich zu machen. Dieses Trugbild ruft die Sünde durch das Gebot selber hervor. Die Worte: hat mich betrogen durch das Gebot, enthalten sicher eine Anspielung auf die Rolle der Schlange in 1. Mos. 3, wo, wie wir gesagt haben, der Versucher gegenüber dem unschuldigen Menschen die hier der Sünde beigemessene Aufgabe erfüllt. Sie verführt die Eva, indem sie Gott den Haß und die Lüge, sich selbst die Liebe und die Wahrheit zuschreibt; und indem sie so den Stachel des Grolls und der inneren Empörung in das menschliche Herz eindrückt, versetzt sie ihm den Todesstoß. Dieselbe Geschichte hat sich bei Saulus durch den Trug der schon in seinem Herzen vorhandenen Sünde wiederholt. — Die

Wiederholung der Bestimmung: durch das Gebot ... durch dasselbe, bei jedem der beiden Zeitwörter, läßt es nachdrücklich hervortreten, wie sehr die Rolle, welche die Sünde dem Gebot zuweist, dem Wesen des letzteren entgegengesetzt ist. — Das Zeitwort ἐξαπατᾶν schließt in sich die beiden Gedanken: täuschen und so vom rechten Weg abführen (ἐκ, heraus). Es ist unbegreiflich, daß Calvin sich erlaubt hat, den Ausdrücken hat mich betrogen, hat mich getötet, eine rein logische Bedeutung zu geben: „Die Sünde ist mir durch das Gesetz enthüllt worden als eine verführerische und mörderische Macht (Ergo verbum ἐξεπάτησεν non de re ipsa, sed de notitia exponi debet)."

Es war nun nur noch der so vorbereitete Schluß zu ziehen; dies geschieht in V. 12 und 13 (ὥστε, so daß, V. 12).

V. 12—13: **„So daß also das Gesetz gewiß heilig ist, und das Gebot heilig und gerecht und gut; 13 Ist nun, was gut ist, mir zum Tode geworden?**[1]**) Das sei ferne! Sondern die Sünde, um als Sünde zu erscheinen, hat meinen Tod bewirkt durch das, was gut war, um über alle Maßen sündig zu erscheinen durch das Gebot."**

Der in diesen zwei Versen ausgesprochene Gedanke ist folgender: Durch Gift töten, ist ein Verbrechen; aber durch eine belebende Substanz töten, übersteigt alles Maß. — Angesichts des angedeuteten Resultats beginnt der Apostel damit, vom Gesetz jeden Verdacht einer Verschuldung zu entfernen. Das μέν, allerdings, hat kein ihm entsprechendes δέ, aber. Dem Sinn nach liegt das δέ in V. 13b. Dieses μέν hat zum Zweck, zum voraus den unanfechtbaren Charakter des Gesetzes sicher zu stellen. Was auch nachher gesagt werden mag, der Charakter der Heiligkeit des Gesetzes wird stehen bleiben (μέν, μένειν). Das Gesetz, ὁ νόμος, bezeichnet hier das mosaische System als Ganzes, und das Gebot, ἡ ἐντολή, jeden einzelnen Artikel des Gesetzbuches insbesondere. Das Wort ἅγιος, heilig, ist der Ausdruck, welcher in der heiligen Schrift die vollkommene Liebe zum Guten bezeichnet; die Heiligkeit in Gott ist die wesentliche Identität seines Willens mit dem Guten; beim Menschen ist es die freiwillige Identifizierung seines Willens mit dem göttlichen Willen. Die beiden Wesensbestimmungen gerecht und gut ergeben sich aus der der Heiligkeit und sind darin enthalten. Das Gebot ist gerecht (δικαία), weil es die zwischen den Einzelwesen bestehenden Verhältnisse in normaler Weise ordnet. Es ist gut (ἀγαθή), im Sinn von wohlthuend; dieses Epitheton ist erklärt durch die vorhergehenden Worte: fähig, das Leben zu geben (V. 10).

V. 13. Hier hätte eigentlich das dem μέν (gewiß) in V. 12 entsprechende aber (δέ) seine Stelle gehabt. Aber Paulus unterbricht sich; er empfindet das Bedürfnis, das aufgestellte Problem noch einmal in seiner ganzen Schwierigkeit zu formulieren. Dies thut er mit der Frage, welche den 13. Vers einleitet. Der Unterschied zwischen der Lesart der meisten Mjj. ἐγένετο und der des T. R. γέγονε ist folgender; die erstere hat den Sinn: „Hat es mir den Tod gebracht?" die letztere: „Ist es mein Tod geworden?" Es ist der Unterschied zwischen dem Akt des Tötens (Aorist ἐγένετο) und dem aus diesem Akt hervorgegangenen Zustand des Todes (Perfekt γέγονε). Wir werden sehen, daß der Aorist besser zum Folgenden paßt. — Nachdem durch diese Frage das Problem noch einmal in seiner ganzen Schärfe aufgestellt worden ist, giebt der zweite Teil des V. die Lösung desselben; es ist, logisch betrachtet, das δέ zu dem vorhergehenden μέν. — Ἀλλά, wie in V. 7: „Sondern in Wahr-

[1]) T. R. liest γεγονεν mit KL, statt εγενετο, welches ℵABCDEP lesen.

heit verhält es sich so." — Das Verb. zu dem Subst. ἡ ἁμαρτία, die Sünde, kann ein aus dem Vorhergehenden zu entnehmendes ἐγένετο sein (ἐμοὶ θάνατος): „Sondern die Sünde (nicht das Gesetz) hat mir den Tod gebracht, auf daß ..." Diese Konstruktion ist die allgemein angenommene. Man kann aber auch das Verb. von ἡ ἁμαρτία in dem Partiz. κατεργαζομένη finden, indem man ἦν oder, wie ich in der ersten Aufl. vorgeschlagen habe, ἐγένετο ergänzt: „Sondern die Sünde, ... um als Sünde zu erscheinen, hat durch das, was gut ist, in mir den Tod bewirkt"; die analytische Form („war bewirkend" oder „ist bewirkend geworden") würde die Fortdauer des Akts bezeichnen; so Chrysost., Luth., Calv., Hodge u. a. Diese zweite Konstruktion ist an und für sich weniger natürlich, auch ist die analytische Form nicht genügend motiviert; siehe Tholuck.

Soll man etwa aus den Worten ἵνα φανῇ ἁμαρτία einen kurzen, von dem Folgenden abhängigen Zwischensatz machen: „Sondern die Sünde, um als Sünde zu erscheinen, hat in mir den Tod bewirkt durch das, was gut ist?" Diese an und für sich sehr befriedigende Erklärung setzt die zweite der eben bezeichneten Konstruktionen voraus, diejenige, die wir verworfen haben. Es ist also besser, mit den meisten Neueren jene Worte eng mit dem Folgenden zu verbinden, indem man das ἵνα, damit, von dem unmittelbar Vorhergehenden abhängig macht: „Die Sünde ist mir zum Tod geworden, damit sie als das erscheine, was sie wirklich ist, sie, die durch etwas Gutes meinen Tod bewirkte." Das Partiz. ist entweder erklärende Apposition oder Gerundiv.: „sie, die meinen Tod bewirkte ...", oder „indem sie meinen Tod bewirkte ..." (Reuß, Phil., Mey., Weiß, Oltram. u. a.). Der Sinn läßt nichts zu wünschen übrig und die Konstruktion ist einfach. Der Nachdruck liegt auf der Bestimmung διὰ τοῦ ἀγαθοῦ, durch das Gute. Darin hat die Sünde ein Meisterstück geliefert; sie hat die ganze Verkehrtheit ihrer Natur an den Tag gelegt, indem sie den Tod bewirkte nicht durch irgendetwas Schlechtes, sondern durch etwas, was an sich gut ist. — Der Aorist φανῇ, damit sie erscheine, stimmt zu dem Aorist ἐγένετο besser, als zu dem Perfekt (Präsens) γέγονε, welches eher das Präsens φαίνῃ gefordert hätte. Das zweite ἵνα, damit, wird von den Meisten als dem ersten parallel aufgefaßt; es wäre eine Wiederholung desselben Gedankens, aber mit verdoppeltem Nachdruck; so Mey., Weiß, Phil., Oltram.; letzterer übersetzt: „um als Sünde zu erscheinen, ja, um über die Maßen sündhaft zu werden." Allein das Mißliche bei dieser Konstruktion ist, daß sie die Wirkung, die im Erscheinen besteht (φανῇ), vor diejenige setzt, die im wirklichen Werden besteht (γένηται), was dem Lauf der Dinge entgegen ist. Es erscheint etwas als das, was es ist, erst nachdem es das geworden ist, was es werden, oder nachdem es das gewirkt hat, was es wirken sollte. Um diesen Übelstand zu beseitigen, hat de Wette dem γένηται, damit sie werde, die rein logische Bedeutung gegeben: „damit sie nach dem Urteil aller werde." Allein diese Bedeutung von γίνεσθαι ist unzulässig, wie Weiß anerkennt; und doch ist sie notwendig bei dieser Erklärung des zweiten ἵνα. Man hat daher den zweiten Absichtssatz nicht als dem ersten parallel, sondern als demselben untergeordnet anzusehen. Man wird einwenden, daß die Schwierigkeit, welche wir soeben bei der andern Erklärung hervorgehoben haben, bei dieser in noch höherem Maß vorhanden ist. Denn wie soll das Werden (γένηται) der Zweck des Erscheinens (φανῇ) sein? Das Erscheinen ist ja vielmehr der Zweck des Werdens. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, braucht man bloß das zweite ἵνα, statt von ἵνα φανῇ, vielmehr von διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργαζομένη abhängig zu machen: „bewirkend gerade durch das Gute den Tod, um so sündhaft als möglich zu werden." Das καθ' ὑπερβολήν, im Übermaß, folgt, wie wir gesehen haben, eben daraus, daß

das Gute, das heilige und gerechte Gebot, das Mittel ist, durch welches die Sünde dieses verderbliche Werk ausgeführt hat. — Übrigens beziehen sich die beiden ἵνα, damit, sicherlich auf den göttlichen Zweck beim Geben und bei der Wirkung des Gesetzes. Man kann allerdings fragen, warum Gott dem Menschen, nachdem er einmal sündig geworden war, das Gesetz gegeben habe, welches nur den noch nicht gefallenen zum Leben führen konnte. Die Antwort auf diesen Einwand ist, wenn wir in den Grenzen des Zusammenhangs stehen bleiben, folgende: Das Übel kann nur geheilt werden, sofern es erkannt ist. Der Tod, durch welchen das Gesetz den redlichen Juden hindurchführt, ist in Wirklichkeit ein Genesungsprozeß, der Weg zum Heil. Das Gesetz wird so, aber auf einem Umweg, das, was es ursprünglich werden sollte: der Führer des Menschen zum Leben. So erklären sich die beiden ἵνα auf natürliche Weise: „Gott hat gewollt, daß die Sünde vor aller Augen als Sünde erscheine, und zwar indem sie eben durch das Gute den Tod bringt, um so bis zum Übermaß sündhaft zu werden." Dadurch entsteht in dem von der Sünde überführten Menschen die Sehnsucht nach dem Heil; und so gelangt Gott zu seinem Ziel auf Wegen, welche zum Gegenteil dessen, was er bezweckte, zu führen schienen.

Über V. 7—13.

Die Ausleger, welche die vom Apostel in dieser Stelle beschriebenen sittlichen Erfahrungen auf die Menschheit im allgemeinen beziehen, wenden die Worte: ich lebte (V. 9) an auf die Zeit des Paradieses; die folgenden: als das Gebot gekommen war, auf das Verbot, von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen; den V. 11 auf die Versuchung; die Worte: ist lebendig geworden und ich bin gestorben auf die Übertretung Adams und das darauf gefolgte Todesurteil; den Schluß des Kap., bis V. 24, auf die Folgen des Falls; siehe insbesondere Lipsius in der Protestantenbibel. Mit der Frage: Was sollen wir also sagen? (V. 7) würde Paulus demnach seine Leser einladen zu einer allgemeinen Betrachtung der Geschichte unseres Geschlechts von Anfang an, um das zu rechtfertigen, was er soeben zuvor bezüglich der Befreiung vom Gesetz dargelegt hatte (V. 1—6). Aber diese Erklärung ist ausgeschlossen fürs erste durch die Worte: ἁμαρτία νεκρά, die Sünde ist tot (V. 8). Im Paradies war die Sünde, nach Paulus, nicht tot; sie existierte gar nicht (Kap. 5, 12). Sodann wäre auch der Ausdruck ἀνέζησεν, wie man ihn nun verstehen mag, in keinem Fall der geeignete zur Bezeichnung des ersten Auftretens der Sünde. Endlich zeigt die ausdrückliche Anführung des zehnten Gebots (V. 7) deutlich, daß Paulus an die Gesetzgebung vom Sinai denkt und nicht an das Verbot im Paradies.

Diejenigen welche, von Chrysostomus bis auf unsre Tage, jene Stelle auf das jüdische Volk beziehen, finden in den Worten: ich lebte den Hinweis auf die patriarchalische Zeit, wo die Verheißung das Band bildete zwischen Gott und dem Menschen, und in dem Kommen des Gebots die Zeit Moses, da das Gesetz jenes Verhältnis zerbrochen und die großen nationalen Empörungen zum Ausbruch gebracht hat. Diese Erklärung fügt sich leichter an den Zusammenhang an als die vorhergehende. Aber sie ist nicht haltbarer. Wenn man sich die schmählichen Sünden der Patriarchenzeit und der folgenden Zeit bis zur Gesetzgebung vergegenwärtigt, kann man dann auf diese Periode die Ausdrücke Sünde tot und ich lebte beziehen? Sodann, wie wäre es geschichtlich nachweisbar, daß durch eine Wirkung des Gesetzes der Zustand des Volks in fühlbarer Weise sich verschlimmert habe und daß sein Verhältnis zu Jehova abgebrochen worden sei? Zu was für Spitzfindigkeiten diese Erklärung führt, erkennt man, wenn man sie konsequenterweise bis zum Ende des Abschnitts

durchführen will. Dann muß man, bei der Stelle V. 14—25 angekommen, mit Reiche das eine der beiden Ich, von denen Paulus redet, auf den idealen Juden, den Juden, wie er sein sollte, das andere auf den wirklichen Juden, wie er sich thatsächlich im Leben darstellt, beziehen! — Die Worte des Apostels passen offenbar nur auf eine innere, persönliche Erfahrung. Er schildert aber diese jedenfalls nicht, weil er Gefallen daran findet, von sich selbst zu reden, sondern in der Überzeugung, daß seine Erfahrung diejenige eines jeden Israeliten sein wird, welcher ernstlich den Versuch macht, im Gesetz sein Heiligungsmittel zu finden.[1])

Das Gesetz ist nunmehr gerechtfertigt: was den Menschen tötet, ist nicht das Gesetz, sondern die Sünde durch das Gesetz (1. Kor. 15, 56). Der folgende Abschnitt ist nach den Meisten dazu bestimmt, den Grund dieser traurigen Wirkung des Eintretens des Gesetzes, welches doch an sich so gut ist, anzugeben; es stößt auf die fleischliche Natur des Menschen; so insbesondere Weiß und Holsten. Dieser drückt sich so aus: „Von der (in V. 7—13 erzählten) geschichtlichen Thatsache geht Paulus auf seine eigene sittliche Natur zurück, welche jener zur Erklärung dient.“ Aber dieser Gedanke hätte in wenigen Worten ausgesprochen werden können, um so mehr, als derselbe schon im Vorhergehenden enthalten war (V. 11 und 13). Eine so ausführliche Schilderung, wie die folgende bis V. 25, kann sich nur auf den ganzen Todeszustand beziehen, in welchem die in V. 7—13 beschriebene verzweiflungsvolle Erfahrung den Apostel zurückgelassen hat, und dies in der Absicht, den tiefschmerzlichen Ausruf zu erklären, zu welchem am Ende auf diesem Weg der treue Jude gedrängt wird.

V. 14—25.

Von diesem 14. Vers an insbesondere bricht der Zwiespalt hervor zwischen den beiden Haupterklärungen der Stelle: derjenigen, welche dieselbe versteht von dem wiedergeborenen Menschen, und derjenigen, welche darin eine Schilderung sieht von den ohnmächtigen Kämpfen eines aufrichtigen und ernsten, aber noch unter dem Joch des Gesetzes stehenden, mit der Befreiung durch den heiligen Geist noch nicht bekannten Israeliten.

Die Hauptgründe, welche zu Gunsten der ersteren Erklärung angeführt werden, sind folgende (am besten vielleicht entwickelt von Hodge): 1) Der Übergang von der vergangenen Zeit der Verben, im vorhergehenden Abschnitt, zur Gegenwart im folgenden; 2) die Unmöglichkeit, dem unwiedergeborenen Menschen Gefühle so erhabener Art zuzuschreiben, wie die, welche hier ausgesprochen sind: die herzliche Zustimmung zum Gesetz, V. 16 und 22, und der tiefinnere Haß gegen das Böse, V. 15, 19 u. s. w. 3) Der 25. Vers, wo es scheint, als wolle der Apostel ausdrücklich die ganze Schilderung, die er soeben entworfen hatte, sich zueignen für die gegenwärtige Periode seines Lebens. Diese Gründe wird die Exegese zu prüfen haben. Augenblicklich können wir den Leser bloß auf den ganzen Zusammenhang der Stelle aufmerksam machen, zu welcher dieser Abschnitt gehört.

Paulus hat soeben die mörderische Thätigkeit gezeichnet, welche das Gesetz, seitdem es in seinem Innern seine Herrschaft aufgerichtet und von diesem Moment an während der ganzen Zeit seines Pharisäismus, gegen ihn ausgeübt hat. Wäre es passend, wenn er nunmehr, ohne seine Bekehrung zu erwähnen, mit einem einfachen denn zu der Schilderung seiner inneren Kämpfe überginge, die er als wiedergeborener Mensch zu bestehen hat? Hodge und Philippi erklären diesen Übergang durch einen Schluß a fortiori. Das

[1]) Über die Erklärung von Wabnitz und Westphal siehe am Schluß des Kapitels.

Gesetz ist so sehr unfähig, den natürlichen Menschen zu erneuern, daß es nicht einmal den Gläubigen wiederaufzurichten vermag, wenn er, für einen Augenblick seinen Glauben vergessend, sich demselben wieder gegenüberstehen sieht. Selbst mit der tiefen Sympathie, welche sein erneuertes Herz jetzt für das Gesetz fühlt, findet er in demselben seine Kraft zur Heiligung. Dieser Versuch, den Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden herzustellen, ist geschickt, aber unzulässig. Denn es müßte ja in diesem Fall gerade das für das Verständnis der Beweisführung Wesentlichste hineingedacht werden: „Sogar seit ich in Christo eine neue Kreatur geworden bin, finde ich am Gesetz keinerlei Hilfe; im Gegenteil, wenn ich mich wieder unter sein Joch stelle, macht es mich schlimmer." So müßte Paulus reden, um deutlich zu sein. Er sagt aber nichts der Art zwischen V. 13 und 14. — Aus dem Schluß der Schilderung geht überdies klar hervor, daß es sich um einen Menschen handelt, der noch keine Erfahrung von der Erlösung in Christo gemacht hat; oder wollte man den Ausruf in V. 24: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen?" auf das Sehnen des Gläubigen nach dem leiblichen Tod beziehen, wie wäre dann der Übergang zu dem 8. Kapitel zu erklären, welches die Beschreibung einer ganz andern Erlösung enthält, nämlich derjenigen, die der Gläubige durch den heiligen Geist erlangt? Philippi meint, der Kontrast zwischen der Schilderung von Kap. 7 und derjenigen von Kap. 8 sei nicht der zwischen dem Juden unter dem Gesetz und dem erlösten Christen, sondern der zwischen zwei verschiedenen Seiten des christlichen Lebens selbst: dem Zustand des vom Geist verlassenen Gläubigen und dem des vom Geist erfüllten. Allein jedenfalls müßte die große Krisis der Erlösung nicht am Schluß, V. 24 und 25, sondern am Anfang, zwischen V. 13 und 14, erwähnt sein; denn der Kontrast zwischen den verschiedenen Zuständen, in welchen sich der Christ befinden kann, ist von untergeordneter Art im Vergleich mit dem großen Unterschied zwischen Erlösten und Nicht-Erlösten.

Wir erinnern an den Gedankengang dieses ganzen Abschnitts über die Heiligung durch den Geist, vom Anfang von Kap. 6 an: Im Glauben an Christus ist Befreiung von der Sünde gegeben (6, 1—14); diese Befreiung ist zugleich Unterwerfung unter die Gerechtigkeit (V. 15—23); ihre Bedingung ist aber Befreiung vom Gesetz (7, 1—6). In der That, unter dem Gesetz ist keine wirkliche Heiligung möglich. Denn der Zustand, in welchen es den Menschen versetzt (7, 7—13) und in welchem es ihn trotz seiner aufrichtigsten und anhaltendsten Bemühungen verharren läßt, kann nur mit dem verzweiflungsvollen Ausruf schließen: Wer wird mich erlösen (V. 24—25)? — Diese Gedankenfolge ist unanfechtbar; es fragt sich nur noch, ob wir auf diesem Weg uns werden Rechenschaft geben können von allen Einzelheiten des folgenden Abschnitts und es uns gelingen wird, die oben angegebenen Einwände gegen diese Auffassungsweise zu entkräften.

Dieses Stück zerfällt in drei Kreise, die je mit einer Art Refrain schließen. Es ist ein wahres Klagelied, die schmerzvollste Elegie, die je aus einem Menschenherzen ausgeströmt.

Der erste Kreis umfaßt V. 14—17. Der zweite, welcher ungefähr ebenso beginnt und schließt wie der erste, ist begriffen in V. 18—20. Der dritte unterscheidet sich von den beiden ersten in der Form, ist aber im Grund mit ihnen identisch; er ist enthalten in V. 21—23 und sein Schluß V. 24 und 25 ist zugleich der des ganzen Abschnitts.

Man hat einen Stufenfortschritt zwischen diesen drei Kreisen aufzudecken versucht. Lange meint, der erste beziehe sich mehr auf den Verstand, der zweite aufs Gefühl, der dritte aufs Gewissen. Allein diese Unterscheidung ist künstlich und dazu noch unnütz. Denn die Kraft dieses Abschnitts liegt

gerade in seinem monotonen Charakter. Die Wiederholung der gleichen Gedanken und der gleichen Ausdrücke ist gleichsam das Echo der verzweiflungsvollen Wiederholung der gleichen Erfahrungen in jenem gesetzlichen Stande, da der Mensch weiter nichts thun kann als seine Ketten schütteln, ohne daß er vermöchte, sie zu zerreißen. Machtlos wendet er sich hin und her in dem Gefängnis, in welches die Sünde und das Gesetz ihn eingeschlossen haben, und kann schließlich nur jenen Notschrei ausstoßen, mit dem er, völlig erschöpft für den Kampf, nach dem unbekannten Befreier ruft, den er ahnt, ohne ihn nennen zu können.

Erster Kreis: 7, 14—17.

V. 14: „**Denn**[1]) **ich weiß zwar, daß das Gesetz geistlich ist; aber ich bin fleischlich**[2]), **verkauft unter die Sünde.**"

Wir finden in diesem Kreis: eine Behauptung (V. 14): „Ich erkenne, daß das Gesetz . . . aber ich bin gefangen"; dann den Beweis dieser Thatsache (V. 15); endlich die daraus zu ziehende Schlußfolgerung (V. 16—17), welche nichts anderes ist als die Wiederbestätigung des am Anfang aufgestellten und nunmehr bewiesenen Satzes.

Die Lesart einiger Mss. οἴδαμεν δέ, nun oder aber wir wissen, hat keinen Sinn. Man muß mit der Mehrzahl der Mjj. und der Übersetzungen γάρ, denn, lesen. Dieses denn bedeutet nicht (siehe oben): Es ist so zugegangen (V. 7—13); dies hatte seinen Grund in der fleischlichen Natur des Paulus, welche im Widerstreit war mit der geistlichen Natur des Gesetzes. Das denn bezieht sich auf die Worte: den Tod bewirkend. „Ja, den Tod; denn das ist die Wirkung, die bei mir eingetreten ist und die bei jedem ernstgesinnten Menschen eintritt, welcher mit dem Gesetz bekannt wird." Dann folgt die Schilderung eines Zustandes, welcher ja allerdings ein Zustand des Todes ist, da er mit einem Ausruf endigt, der wie die Klage eines Sterbenden klingt. — So erklärt sich uns schon die Form des Präsens, die im Folgenden gebraucht ist zur Bezeichnung eines für den Apostel vergangenen Zustandes. Es ist und bleibt das der Zustand eines jeden Israeliten, der, wie Paulus, die verdammende Wirkung des Gesetzes an sich erfahren und noch nicht das Mittel der Versöhnung mit Gott und des Sieges über die Sünde gefunden hat.

Die meisten Ausleger lesen οἴδαμεν als Ein Wort: „wir wissen . . . aber ich." Der Apostel würde sagen, daß die Erkenntnis des geistlichen Wesens des Gesetzes ihm, seinen Lesern, den Gläubigen überhaupt und sogar den ernsten, aufrichtigen Juden gemeinsam sei, und das folgende ἐγώ δέ, ich aber, würde jedes einzelne der in dem wir enthaltenen Individuen bezeichnen. Indes hätte dieser so plötzlich mitten in einem autobiographischen Abschnitt gebrauchte Plural etwas Auffallendes, und es scheint mir besser, mit Hieronymus, Hofmann, Th. Schott und andern οἶδα μέν, ich weiß allerdings, zu lesen. Der Einwand mehrerer Erklärer (Meyer, Weiß, Philippi u. s. w.), daß das folgende ἐγὼ δέ, ich aber, als Gegensatz zu dem ich weiß, dann nicht mehr genügend gerechtfertigt sei, ist unbegründet. Paulus will sagen: Meine Vernunft erkennt die Geistlichkeit des Gesetzes und die Heiligkeit, die es von mir verlangt; aber mein Ich, meine lebendige, thätige Persönlichkeit, welche vom Fleisch beherrscht ist, ist durch die Erkenntnis, die ich von der Natur des Gesetzes habe, nicht umgewandelt. Trotz dieser Erkenntnis bleibt mein Ich das, was es ist, fleischlich. Der Beweis dafür wird im folgenden Vers gegeben.

---

[1]) ADEL lesen οιδαμεν δε (wir wissen aber), statt des οιδαμεν γαρ (denn wir wissen), welches der T. R. liest mit allen anderen Mjj. It. Syr.

[2]) ℵ ABCDEFG lesen σαρκινος, statt σαρκικος, das der T. R. liest mit KLP.

Das Epitheton πνευματικός, geistig, auf das Gesetz angewendet, wird von Mehreren, z. B. Beza, in dem Sinn verstanden, daß das Gesetz der geistigen Natur des Menschen (dem πνεῦμα, dem Geist, beim Menschen) konform ist, woraus folgt, daß es nicht bloß die äußerliche Beobachtung, sondern auch den Gehorsam des Herzens fordert. Indessen steht der Ausdruck πνευματικός, geistig, gewöhnlich in Beziehung zur Idee des göttlichen Geistes, und da Kap. 8, 4 Paulus selber sagt, die Forderung des Gesetzes sei erfüllt bei denen, welche nach dem Geiste (offenbar dem Geiste Gottes) wandeln, so ist es richtiger, hier geistig zu erklären mit: entsprechend dem Willen, dem Antrieb des göttlichen Geistes. Was das Gesetz gebietet, ist nichts Andres, als was der heilige Geist bewirkt in dem Herzen, wo er wohnt. Zwischen der äußeren Vorschrift des Gesetzes und der inneren Bewegung des Geistes besteht eine vollständige Identität. Der Gedanke, den Calvin hier findet, daß das Gesetz nur vom Geist erfüllt werden könne, folgt wohl aus dem von Paulus gebrauchten Ausdruck, drückt aber nicht den genauen Sinn desselben aus. Meyer, Weiß, Geß verstehen den Ausdruck im Sinn von: vom göttlichen Geiste ausgehend. Allein es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht um den Ursprung, sondern um die Natur des Gesetzes, im Gegensatz zu der Natur des Ich.

Dieser Erkenntnis, welche Paulus von der Vortrefflichkeit und dem wahren Sinn des Gesetzes hat, stellt er den fleischlichen Zustand seines Ich gegenüber. Die Lesart der Byz. und des T. R., σαρκικός, bezeichnet die fleischliche Thätigkeit; die der Mjj. der andern Familien, σάρκινος, die Substanz und daher metonymisch die sittliche Natur. — Da der Gegensatz der Geistlichkeit des Gesetzes nicht bloß die sündliche Thätigkeit ist, sondern die verderbte Natur des Menschen, so ist die zweite Lesart sicherlich vorzuziehen. — Der Ausdruck Fleisch bezeichnet — wir haben oben (S. 44 f.) gesehen, durch welch verschiedene Übergänge hindurch — den Gefallen an sich selbst, die Neigung, in allem seine eigene Befriedigung zu suchen, ein Hang, welcher den Grundzug des natürlichen Menschen bildet und dadurch das beherrschende Prinzip seiner inneren und äußeren Thätigkeit wird. Daher rührt die Unverträglichkeit zwischen der natürlichen Neigung des Menschen und dem Wesen des Gesetzes, welches die völlige Aufopferung des Ich verlangt. — Die Worte: verkauft unter die Sünde, durch Verkauf der Sünde als Sklave überliefert, bezeichnen die durch diesen fleischlichen Zustand hervorgebrachte Wirkung. Paulus unterscheidet hier deutlich dreierlei: das Ich oder die menschliche Persönlichkeit an sich, das Fleisch, welches dieses Ich beherrscht, und die Sünde, an welche es dasselbe ausliefert. Es ist gleichsam ein verhängnisvoller Kontrakt über uns abgeschlossen worden, kraft dessen das Fleisch aus unserm Willen das gefügige Werkzeug der Sünde gemacht hat. Es ist ein schmählicher Knechtschaftszustand, in welchen wir versetzt sind.

V. 15—16: **„In der That, ich kenne das nicht, was ich vollführe; denn was ich will, das thue ich nicht; sondern was ich hasse, das thue ich; 16 wenn ich aber thue, was ich nicht will, so lege ich Zeugnis ab mit dem Gesetz, daß es gut ist."**

Wir haben hier den Beweis des Knechtschaftszustandes, welchen der Apostel in V. 14 behauptet hat. Der Sklave weiß nicht, was er vollführt, da er ja den Willen eines andern thut. So versteht Paulus in diesem Zustand sein eigenes Werk nicht; es ist nicht das Ergebnis seines vernünftigen Denkens, seines γινώσκειν; es ist nicht hervorgegangen aus einer klaren inneren Anschauung, vermittelst deren er das, was er zu thun im Begriff stand, erkannt und gleichsam zum voraus als sein eigen besessen hätte; es ist vielmehr

das Ergebnis des blinden Instinkts, der ihn sozusagen ohne seinen Willen fortreißt, dergestalt, daß, wenn er es verwirklicht sieht, er es nicht als sein Gewolltes anerkennen kann; es ist im Gegenteil das, was er verabscheute. Man sieht, daß es nicht nötig ist, den Ausdruck γινώσκειν hier in der willkürlichen Bedeutung gutheißen zu fassen; er erinnert an das οἶδα, ich weiß, in V. 14. Schlatter sagt treffend: „Es giebt eine ganz andere Art, zu sündigen, als die, welche Paulus hier schildert, nämlich die eines Menschen, der, wenn er sündigt, weiß, was er thut und thut, was er will.“ „Glücklich der Mensch, fügt er hinzu, der, wenn er das Böse gethan hat, sagen kann: Ich weiß nicht, was ich thue; ich thue nicht, was ich will.“ — Das θέλειν, wollen, welches Paulus nicht vollzieht, ist natürlich das des Guten, welches mit dem Gesetz Eins ist; und was er haßt und gleichwohl ausführt, ist das Böse, welches der selbstsüchtige Hang verlangt hat. Das Wenige von Willen, was sich auf die Seite des Gesetzes gestellt hat, war nur eine wirkungslose Anwandlung; das wirksame Wollen ist das des Fleisches gewesen. — Der Ausdruck πράσσειν, machen, hat den Sinn von thätig sein, arbeiten an, während ποιεῖν die Verwirklichung in sich schließt. — Μισεῖν, hassen, bezeichnet die sittliche Verwerfung; ποιεῖν stellt diesem Gefühl des Abscheus das Erzeugnis der Thätigkeit gegenüber, welches sich als das Gegenteil von demselben darstellt. Der Sinn dieser zweiten Hälfte des V. ist daher: „Wenn ich handle, so wirke ich nicht nach meinem eigenen Sinn; und wenn ich gehandelt habe, finde ich ein Resultat vor mir, welches ich verabscheue.“ Wir fragen, ob der wiedergeborene Paulus sich einen solchen Zustand der Unfähigkeit, das Gute zu thun, zuschreiben könnte; vergl. 8, 2—4! Man wird an uns ohne Zweifel die Gegenfrage stellen, ob er in der Zeit vor seiner Wiedergeburt sich selbst dieses Streben nach dem Guten, diesen Haß des Bösen, von dem er hier redet, zuschreiben könnte. Allein wenn man sich an Worte Jesu erinnert, wie Joh. 3, 21: „Wer die Wahrheit thut, kommt zum Licht“, oder Luk. 8, 15: „der Same, der auf guten Boden fällt, das sind die, die das Wort in einem rechtschaffenen und guten Herzen bewahren“, so wird man sich hinreichend überzeugen können, daß in dem, was der Apostel hier über seinen Zustand vor seiner Wiedergeburt sagt, nichts enthalten ist, was im Widerspruch stünde mit der wirklichen Lehre der Schrift über den Zustand des natürlichen Menschen, der unter das Gesetz des Mose, ja unter das des bloßen Gewissens gestellt ist; vergl. Apg. 10, 34 f.; Röm. 2, 14 f. Es versteht sich von selbst, daß diese Neigung zum Guten schon von dem allein Guten ausgeht. Aber es giebt eine Auffassungsweise von der Verderbnis menschlicher Natur, welche dem Evangelium widerstrebt und, wenn man alles genau abwägt, sich selbst auflöst.

Der 16. Vers bestätigt auf Grund dieser Erfahrung (V. 15) den in V. 14 behaupteten Konflikt zwischen dem Wesen und dem Wissen des Paulus (οἶδα μέν ... ἐγὼ δέ εἰμι). Die Präposition συν in σύμφημι, ich spende Beifall mit, kann nur auf die Bestimmung τῷ νόμῳ, das Gesetz, gehen. Das Gesetz bezeugt durch seinen gebietenden Ton seine eigene Vortrefflichkeit und das verstandesmäßige Wollen des Paulus stimmt diesem Zeugnis zu, wenn auch sein Thun demselben widerspricht. — Das Gesamtergebnis dieses Konflikts ist in V. 17 ausgedrückt.

V. 17: **„Und nun bin es nicht mehr ich, der das thut, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“** [1])

Indem Paulus diese erste Schilderung so schließt, will er keineswegs sich selbst rechtfertigen. Im Gegenteil, er will den traurigen Zustand der Knecht-

[1]) ℵ B lesen οικουσα statt ενοικουσα, wie alle andern lesen.

schaft, in welchen er versetzt ist (verkauft unter die Sünde, V. 14), recht handgreiflich darlegen. Er ist nicht einmal Herr im eigenen Haus; er stößt darin auf einen Tyrannen, der ihn gegen sein besseres Wissen und Gewissen zu handeln zwingt. Welche Demütigung! Welches Elend! Dies ist der Sündenzustand, mehr von seiner schmerzlichen, als von seiner verdammenswerten Seite angesehen, ein Zustand, wie es sein eigener gewesen ist zufolge der V. 17—13 geschilderten Erfahrung. Die Adverbien: nun, νυνί, und: mehr, οὐκέτι, können hier nur logische Bedeutung haben. Paulus will nicht diesen Zustand einem früheren, davon verschiedenen entgegenstellen, sondern diesen thatsächlichen Zustand dem normalen, der für ihn eine verloren gegangene Realität ist. — Über den Gebrauch des Präsens zur Bezeichnung eines für den Apostel jetzt vergangenen Zustandes siehe noch am Schluß des Abschnitts (V. 25).

Zweiter Kreis: V. 18—20.

Der erste Teil von V. 18 enthält wieder eine Behauptung, parallel derjenigen des 14. Verses. Diese Behauptung wird nachgewiesen durch die Erfahrung im zweiten Teil des V. und im 19. V., welche somit dem V. 15 des ersten Kreises entsprechen. Im 20. Vers endlich finden wir, wie in V. 17, die Wiederholung der Behauptung in Form der Schlußfolgerung.

V. 18a: „**Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt.**"

Dieser Satz, welcher das: ich, ich bin fleischlich, von V. 14, wiederholt, knüpft sich nach der Form der darin gebrauchten Ausdrücke an die letzten Worte von V. 17 an; vergl. den Ausdruck: „die Sünde, die in mir wohnt", mit dem: „nichts Gutes wohnt in mir". Das denn dient mehr zur Erklärung, als zum Beweis: dieselbe Erfahrung wird noch einmal, in bestimmterer Weise ausgesprochen. — Es konnte, wenn Paulus V. 14 sagte: ich, ich bin fleischlich, den Anschein haben, als ob er an dem Ich gar nichts bestehen ließe, was nicht Fleisch wäre. Das Gegenteil ergab sich indessen aus dem vorhergehenden ich weiß zwar; denn der, welcher anerkennt, daß das Gesetz geistlich ist, muß in sich etwas Geistliches haben. Diese Unterscheidung des Ich und des Fleisches tritt in V. 18 noch vollständiger heraus. Denn es ist klar, daß die Wendung das heißt eine Beschränkung enthält und daß Paulus sagen will: „in mir, wenigstens insofern, als meine Person fleischlich ist." Er läßt also durchblicken, daß noch etwas außer dem Fleisch in ihm ist. Dieses Etwas ist, bestimmter gefaßt, das, was in ihm die Geistlichkeit des Gesetzes anerkennt und demselben Ehre zollt. Das Fleisch ist in seinen Augen derjenige Teil seines Wesens, der ausschließlich für das irdische Wohl oder Wehe empfänglich ist, woraus das Besorgtsein um die eigene Person und die Nachgiebigkeit gegen sie, in Gestalt der Sinnlichkeit oder auch des Hochmuts, hervorgeht (siehe S. 44 f.). Dieser selbstsüchtige Hang schließt zwar die Vernünftigkeit und selbst die tiefste Bewunderung für das Gute keineswegs aus. Aber er macht in der Regel diese edle Anlage im gewöhnlichen Leben unfruchtbar, indem er das Prinzip des Handelns, den Willen, der Macht des Egoismus unterwirft. Der Beweis für die Thatsache liegt im Folgenden:

V. 18b—19: „**Denn das Wollen ist wohl da, aber das Vollbringen des Guten nicht**[1]); 19 **denn das Gute, das ich will, thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich.**"

[1]) ℵ ABC lesen ου (nicht) statt ουχ ευρισκω (ich finde nicht), wie T. R. mit allen andern, Syr., Vulg. liest.

Schon im Vorhergehenden hatte sich Paulus ein gewisses Wollen des Guten zugeschrieben (V. 15 und 16); er sagt hier dasselbe bestimmter aus. Dieses Wollen ist da; παρακεῖσθαι, neben einem und sozusagen ihm zur Hand sein. Aber dieses θέλειν, wollen, ist ein bloßer Wunsch, ein Vorsatz, nicht ein fester, wohlerwogener Entschluß; vergl. denselben Ausdruck 1. Kor. 7, 7; 2. Kor. 5, 4. Die guten Vorsätze sind da, und zwar mehr als genug; aber die Ausführung? Die byz. und gräko-lat. lesen nach τὸ καλόν die Worte οὐχ εὑρίσκω, ich finde nicht, während die vier alex. ein ganz kurzes οὐ, nicht, lesen: „Aber das Vollbringen des Guten, nicht!" indem sie offenbar παράκειται ergänzen. Diese Lesart ist zwar etwas hart; auch ist es schwer zu erklären, wie das εὑρίσκω, ich finde, in den Text hereingekommen ist. Es ist möglich, daß es zuerst als Randbemerkung geschrieben und in den Text aufgenommen wurde. Die kurze Form οὐ hat etwas Energisches und Originales, wodurch sie sich empfiehlt. V. 19 beweist dieses οὐ, nicht, durch die Thatsache. Der einzige Unterschied zwischen diesem V. und V. 15 ist der, daß hier das Verb. ποιεῖν, thun, ausführen, auf das Gute, πράσσειν, machen, auf das Böse angewendet ist, was auf den Sinn hinweist: „Es gelingt mir nicht, das Gute, das ich will, durchzusetzen, während ich mich an dem Bösen, das ich nicht möchte, eifrig arbeiten sehe." — Die beiden Begriffe des Guten und Bösen sind natürlich in ihrem tiefsten Sinn zu nehmen, so daß sie nicht nur die äußere That, sondern auch die innere Gemütsverfassung in sich begreifen. Selbst bei Erfüllung der äußeren Aufgabe kann man sein eigenes Bestes suchen und von einem selbstsüchtigen Interesse beherrscht sein, welches in den Augen Gottes das ganze Thun verderbt. — Die Folgerung wird in V. 20 gezogen.

V. 20: **„Wenn ich aber das thue, was nicht ich[1]) will, so bin ich es nicht mehr, der es thut, sondern die Sünde, die in mir wohnt."**

Dieser Schluß lautet gleich, wie der schon in den Versen 16 und 17 enthaltene: Ich bin nicht mein eigener Herr; ein Fremder hält mich gefangen. Auch hier sagt Paulus dies keineswegs zur Entschuldigung, sondern um damit den Zustand tiefsten Elends auszudrücken. So oft er dieses gleichlautende Geständnis wiederholt, ist's als ob er diese traurige Wahrheit noch schmerzlicher empfände. Das ἐγώ, ich, nach θέλω wird von bedeutenden Autoritäten weggelassen und von Meyer verworfen. Tischendorf scheint mir mit Recht es beibehalten zu haben. Es hebt gut den Kontrast zwischen seinem Wollen und seinem Thun hervor.

Dritter Kreis: V. 21—25.

Indem dieser Kreis dieselben Erfahrungen zum drittenmal wiederholt, stellt er das Resultat derselben als bleibendes, endgiltiges hin (ἄρα, folglich). Wir finden zuerst, wie in den übrigen, eine allgemeine Behauptung, V. 21 (parallel derjenigen in V. 18 und 14); dann den Beweis der Thatsache, V. 22 und 23, wie oben auch; endlich die Folgerung, V. 24 und 25, welche, indem sie die der andern Kreise wiederholt, über dieselbe hinausgeht und den Übergang zu dem Bild von dem neuen Zustand macht, welcher fortan bei dem Wiedergeborenen an die Stelle von jenem getreten ist (Kap. 8).

V. 21: **„So finde ich denn, wenn ich das Gute thun will, dies Gesetz bei mir, daß das Böse mir anhängt."**

---

[1]) BCDEFG It. Syr. lassen hier ἐγώ aus.

Immer der gleiche, zwiespältige Charakter seines sittlichen Zustandes: das aufrichtige Wollen des Guten, das Böse im wirklichen Leben den Sieg davontragend. — Wir haben mehrmals gesehen, wie der Ausdruck νόμος, Gesetz, den allgemeinen Sinn einer Lebensordnung annimmt, irgendeiner Regel, welche sich gebietend dem Willen auferlegt (νόμος πίστεως, Gesetz des Glaubens, und νόμος ἔργων, Gesetz der Werke, 3, 27; νόμος πνεύματος, τῆς ἁμαρτίας, Gesetz des Geistes, der Sünde, 8, 2 u. s. w.). Sicher ist dies hier der Sinn des Wortes. Paulus zeichnet in diesem V. in der Kürze den Gesamtzustand, von welchem er beherrscht worden ist, seitdem das Gesetz im eigentlichen Sinn in sein inneres Leben eingetreten ist und den Widerstreit zwischen ihm und seinem Gott und dadurch den geistlichen Tod bei ihm herbeigeführt hat. Dieser abstrakte Sinn des Wortes Gesetz ergiebt sich hier vor allem aus dem Ausdruck: das Gesetz Gottes, im folgenden Vers, wo der Zusatz Gottes klar das mosaische Gesetz demjenigen Gesetz, von welchem er redet, entgegenstellt; sodann aus V. 23, wo Paulus wiederum die allgemeine Bedeutung von Gesetz anwendet, indem er, im Gegensatz zum Gesetz Gottes, sagt: ein anderes Gesetz. — Der hier beschriebene Zustand stellt sich in zwei entgegengesetzten Gemütsrichtungen dar, das Wollen des Guten: mir, der ich das Gute thun will, und das Thun des Bösen: das Böse hängt mir an. Der Dativ τῷ θέλοντι, mir, der ich will, hängt ab von dem Wort τὸν νόμον. das Gesetz, welches hier einen sehr aktiven Sinn hat: „Das Gesetz, welches sich mir, der ich das Gute thun will, aufzwingt.“ Das ὅτι, daß, hängt ebenfalls von τὸν νόμον ab; das Gesetz, welches darin besteht, daß ... — Das Verb. παρακεῖσθαι, bei einem liegen, ist hier im gleichen Sinn genommen, wie in V. 18: sich alsbald, im Augenblick des Handelns, einstellen: „Für mich, der ich das Gute thun will, findet sich das Böse alsbald und zuerst ein.“ — Die beiden ἐμοί, mir, dienen dazu, die Einheit des Subjekts stark hervorzuheben, welches so unglücklich ist, etwas zu wollen und das Gegenteil davon zu thun.

Mehrere Ausleger, welche den Ausdruck Gesetz im Sinn von mosaisches Gesetz zu nehmen versucht haben, finden sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Man urteile: 1) Knapp und Olshausen machen aus τὸ καλόν, das Gute, eine Apposition zu τὸν νόμον, das Gesetz, sodann aus ὅτι, daß, das Objekt zu ich finde: „Ich, der ich das Gesetz, d. h. das Gute, thun will, finde, daß das Böse mir anhängt.“ Diese Apposition ist sehr auffallend und das Partiz. τῷ θέλοντι müßte vor dem τὸν νόμον stehen. — 2) Chrysostomus und die Peschito nehmen τῷ θέλοντι, der ich will, als dativus commodi und die Konj. ὅτι im Sinn von weil: „Ich finde das Gesetz mir zu Hilfe kommend, mir, der ich das Gute thun will, und dies darum, weil das Böse mir anhängt.“ Das Gesetz soll dem Paulus zu Hilfe kommen, um gegen das Böse anzukämpfen! Dieser Gedanke stellt das, was Paulus in diesem ganzen Kapitel lehrt, einfach auf den Kopf. — 3) Ewald erhält einen geradezu entgegengesetzten Sinn, indem er aus τὸ κακόν, das Böse, eine Apposition zu τὸν νόμον, das Gesetz, macht: „Ich finde das Gesetz, d. h. das Böse, mir anhängend, wenn ich das Gute thun will.“ Nicht nur ist diese Konstruktion grammatikalisch gezwungen, sondern es wäre diese Gleichsetzung des Gesetzes und des Bösen eine offenbare Übertreibung (vergl. 7, 7). Nur Marcion könnte so sprechen. — 4) Meyer giebt dem θέλοντι, der ich will, zum Objekt das Substantiv Gesetz und nimmt ποιεῖν, thun, als Infinitiv der Absicht: „Ich finde, daß mir, der ich das Gesetz will, in der Absicht, das Gute zu thun, das Böse anhängt.“ Aber das Objekt τὸν νόμον müßte zwischen τῷ und θέλοντι stehen; und der Ausdruck das Gesetz wollen kommt sonst nicht vor. Endlich ist es nicht sehr natürlich, das ποιεῖν,

thun, als Infinitiv der Absicht zu fassen; es ist offenbar Objekt zu θέλοντι, der ich will. — 5) Das Meisterstück unter allen diesen Erklärungen bildet die von Hofmann; nach ihm hat ποιεῖν, thun, kein Objekt; man muß es im Sinn von handeln nehmen; τὸ καλόν, das Gute, ist Prädikat zu τὸν νόμον, das Gesetz, und ὅτι bedeutet weil: „Ich finde, daß das Gesetz das Gute ist für mich, der ich handeln will, weil das Böse mir anhängt"; was den Sinn haben muß: das Böse, indem es meinen Eifer, für das Gute zu handeln, aufhält, liefert mir durch diesen Widerstand den Beweis, daß es eben das Gesetz ist, was ich zu verwirklichen strebe. Kann man sich einen verwickelteren Gedanken und eine verkünsteltere Konstruktion denken als dies? Das Aktivum ποιεῖν, thun, ohne Objekt; das Prädikat von seinem Substantiv getrennt u. s. w.! — Der rechte Sinn von νόμος, Gesetz, den wir aufgestellt haben, befreit diesen armen Vers von all jenen Foltern, welche man ihm angethan hat. Unser Sinn findet sich bei einer stattlichen Anzahl von Erklärern (Calvin, Tholuck, Philippi u. s. w.). Wenn er nach all dem noch einer Bestätigung bedürfte, so würde diese in den beiden folgenden Versen liegen, von welchen der eine, V. 22, das: bei mir, der ich das Gute thun will erklärt, der andere, V. 23, jenes: das Böse hängt mir an.

V. 22—23: **„Denn ich stimme dem Gesetze Gottes zu nach dem innern Menschen; 23 aber ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches widerstreitet dem Gesetz meiner Vernunft und mich zum Gefangenen macht des[1]) Gesetzes der Sünde, welches in meinen Gliedern ist."**

Συνήδομαι bedeutet eigentlich ich freue mich mit. Heißt das, wie van Hengel meint: mit andern Leuten, welche, wie ich, am Gesetz Freude haben? Oder, wie Meyer glaubt, mit dem Gesetz selbst, welches so, wie ich, an dem Guten, welches es vorschreibt, Freude findet? Der erstere Gedanke ist durch den Zusammenhang keineswegs gerechtfertigt und der letztere nicht natürlich; denn das Gesetz kann nicht das Gefühl der Freude empfinden, von welchem der Apostel hier spricht; es ist Objekt derselben. Man muß daher das σύν, mit, auf die Innigkeit des Gefühls beziehen, das ihn bewegt: Ich freue mich in und mit mir selbst, d. h. im Innersten meines Wesens. Dieser Ausdruck ist stärker als das σύμφημι, ich lege Zeugnis ab mit, in V. 16; denn dieses bezeichnete ein bloß verstandesmäßiges Übereinstimmen, während es sich hier um ein lebhaftes, selbst freudiges Zustimmen handelt. Dieses Wort deutet die unvergleichliche Freude an, welche der junge Paulus oft bei der Betrachtung der sittlichen Schönheiten des Gesetzes genossen hatte. — Der Zusatz Gottes rechtfertigt die freudige Zustimmung, welche durch das ich stimme zu ausgedrückt ist. — Die letzten Worte: nach dem innern Menschen erinnern ausdrücklich daran, daß man das, was der Apostel hier von sich selbst sagt, nur auf den höheren Teil seines Wesens beziehen dürfe. Den innern Menschen darf man nicht als gleichbedeutend nehmen mit dem neuen Menschen, καινὸς ἄνθρωπος. Dieser ist das Werk des heiligen Geistes, während jener, wie Weiß sagt, das Organ ist, welches uns zum Empfang des heiligen Geistes befähigt. Paulus will von dem reden, was er V. 23 und 25 die Vernunft, den νοῦς, nennt, die Fähigkeit, mit welcher die menschliche Seele begabt ist, das Wahre und Gute zu erfassen und vom Falschen und Bösen zu unterscheiden. Hier ist es speziell das sittliche Bewußtsein, aber als die Fähigkeit, die gewissermaßen nur einen theoretischen Charakter hat, und die, in der Praxis, keine hinreichende Gewalt auf den

[1]) ℵBDEFGKP It. lesen εν vor τω νομω; dieses εν fehlt im T. R., sowie in ACL Syr.

Willen ausübt, um ihn zum Thun dessen, was sie selbst gutheißt, zu vermögen. Der äußere Mensch, die Persönlichkeit wie sie erscheint und handelt, bleibt unter der Herrschaft einer andern Macht, welche ihn nach der entgegengesetzten Seite hinzieht (V. 23). Wir finden den Gegensatz von innerem und äußerem Menschen wieder in 2. Kor. 4, 16, aber modifiziert durch den Zusammenhang. Der erstere Ausdruck bezeichnet an dieser Stelle das ganze, geistig-sittliche Wesen, den Willen so gut wie die Vernunft, der letztere ausschließlich das leibliche. — Wir haben schon in V. 16 gezeigt, daß alles, was Paulus in dieser und andern ähnlichen Stellen sagt, in keinem Punkt hinausgeht über das, was Jesus selbst einem Menschen zuschreibt, der noch unbekehrt ist, aber verlangend nach dem Guten, namentlich wenn er, wie der Jude, gestellt ist unter den Einfluß des göttlichen Gesetzes und der zuvorkommenden Gnade, jenes Gezogen- oder Gelehrtwerden vom Vater, von welchem Jesus redet (Joh. 6).

V. 23. Dieser V. ist die Entwickelung von 21b: Das Böse hängt mir an. Alle Ausdrücke beziehen sich auf dasselbe Bild und machen zusammen Ein Gemälde aus. Im Augenblick, da der Redende sich bereit macht, dem Gesetz Gottes, welches ihn anzieht, zu folgen, schaut er (βλέπω, sehen) einen bewaffneten Gegner, welcher ihm entgegenrückt, um ihm den Weg zu versperren; dies ist wörtlich die Bedeutung des ἀντιστρατεύεσθαι, zu Felde ziehen gegen. Dieser Feind ist ein Gesetz, welches dem Gesetz Gottes gegenübertritt und in seinen eigenen Gliedern wohnt. Damit bezeichnet Paulus die sinnlichen, selbstsüchtigen Triebe, welche sich an die Glieder des Leibes knüpfen und durch sie Befriedigung suchen, trotz der Zustimmung, welche die Vernunft dem Gesetz giebt, das jene zurückzudrängen sich müht. So stehen sich, wie zwei Gegner, das Gesetz der Vernunft und dasjenige, welches in den Gliedern wohnt, gegenüber. Der Kampfpreis ist das Ich, welches beide für sich in Anspruch nehmen; und der gewöhnliche Ausgang die Besitzergreifung des Ichs durch das zweitgenannte. — Die Worte: welches mich zum Gefangenen macht des Gesetzes der Sünde führen das Ich in dem Moment vor Augen, da es gefangen weggeschleppt wird (αἰχμαλωτίζειν) von dem Gesetz der Glieder und so ausgeliefert an die Macht der Sünde. Paulus nennt diesen Gebieter das Gesetz der Sünde, welches in meinen Gliedern ist. Diese letzten Worte scheinen auf den ersten Blick eine Wiederholung zu sein. Aber sie sind beigefügt, um zu zeigen, wie diese Glieder, welche so getreulich gegen das Gesetz der Vernunft streiten, um ihm das Ich zu entreißen, gewissermaßen die Armee bilden, welche von der Sünde selbst ausgerüstet worden ist, um in ihrem Dienst und Sold zu kämpfen.

In den beiden Versen 22 und 23 finden wir somit vier einzelne Gesetze aufgeführt, in welchen sich das Allgemeingesetz oder die gesamte Art und Weise, wie der natürliche Mensch lebt, in der Kürze zusammenfassen läßt. Zwei dieser Gesetze sind objektiv und drängen sich in gewissem Sinn dem Willen von außen her auf. Das eine davon ist das Gesetz Gottes, das Sittengesetz, geschrieben oder ungeschrieben; das andere ist das Gesetz der Sünde, jener selbstsüchtige Trieb, der durch Vererbung die Menschheit seit dem Fall beherrscht. Diesen zwei objektiven Gesetzen entsprechen zwei subjektive, die gleichsam die Repräsentanten jener beiden erstern im Individuum sind: das Gesetz der Vernunft, das nichts anderes ist als das sittliche Gefühl im Menschen, welches das Gesetz Gottes sich aneignet und als die wahre Lebensregel anerkennt; und das Gesetz der Glieder, welches das subjektive Organ ist, durch welches das Individuum das Gesetz der Sünde kennen lernt und unter seine Macht fällt. Und diese vier Gesetze zusammen bilden, wenn man noch die gewöhnliche Thatsache des Sieges der beiden letztern über

die beiden erstern hinzunimmt, das Allgemeingesetz unsres Daseins vor der Wiedergeburt, jene Lebensbestimmtheit, unter welcher Paulus ehemals stand, den νόμος in V. 21. — Wäre der Apostel nur ein kalter Moralist, der mit dem schneidigen Messer psychologischer Analyse unsern kläglichen, sittlichen Zustand zergliedert, so hätte er von V. 23 direkt den Übergang gemacht zum zweiten Teil des 25. Verses, wo er noch einmal, in kurzer bestimmter Gegenüberstellung, das Resultat dieser ganzen Untersuchung zusammenfaßt. Aber er schreibt als Apostel, nicht als Philosoph. Indem er das Bild dieses Zustandes wiedergiebt, fühlt er das ganze Gewicht der Frage um das menschliche Heil auf sein Herz fallen. Die Angst erfaßt ihn, wie wenn er noch mitten im Gedränge dieses Kampfes stände. Er thut einen Notschrei (V. 24), gleich darauf aber bricht er in einen Dankesruf aus, weil er in dem Augenblick, da er schreibt, schon die Erlösung kennt (25a); hierauf nimmt er den Gang der Auseinandersetzung wieder auf und faßt noch einmal im zweiten Teil von V. 25 den ganzen vorhergehenden Abschnitt zusammen.

V. 24—25: **„O unglücklicher Mensch der ich bin! Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes? 25 Ich sage Gott[1]) Dank durch Jesus Christus, unsern Herrn! Ich selbst also diene mit der Vernunft[2]) dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde."**

Die beiden Ausrufe, am Anfang dieses Verses, kommen von dem innern Menschen, welcher, da er sich vom Gesetz der Sünde gefangen geführt sieht, einen Seufzer, dann einen Hilferuf ausstößt. Der Ausdruck ἄνθρωπος, Mensch, dient dazu, jeden Leser daran zu erinnern, daß der beschriebene Zustand der seinige ist, solange der Erlöser für ihn nicht gekommen ist. — Warum nennt sich Paulus hier unglücklich und nicht schuldig? Weil es sich in diesem Augenblick nicht um die Verdammnis handelt, die aus dem Schuldigsein folgt; dieser Gegenstand ist in dem ersten Teil, Kap. 1—4, behandelt worden. Die angeborene Macht des Bösen, von welcher das Gesetz nicht befreien konnte, ist eine erbliche Krankheit, ein Unglück, welches nur in dem Maß ein Fehler wird, als wir ihm persönlich beipflichten, indem wir nicht dagegen ankämpfen mit den in der Heilsanstalt, in welcher wir leben, gebotenen Mitteln. Das Wort ῥύεσθαι, befreien, wird angewendet, wenn ein Soldat auf den Ruf seines gefangenen Kameraden herbeieilt, um ihn den Händen des Feindes zu entreißen. Es gehört also noch derselben Reihe von Bildern an, wie die beiden Zeitwörter ἀντιστρατεύεσθαι und αἰχμαλωτίζειν im vorhergehenden Verse. — Der Feind, welcher den Gefangenen gebunden hält, heißt der Leib dieses Todes. Man hat in dem Wort der Leib einen bildlichen Ausdruck sehen wollen, der einzig die Masse, die Last bezeichne. So sagt Calvin: Corpus mortis vocat massam peccati vel congeriem, ex qua totus homo conflatus est. Aber eben, im 23. Verse, war die Rede von den μέλη, den Gliedern des Leibes, und zwar im eigentlichen Sinn; der Gebrauch eines so ähnlichen Bildes wäre nicht sehr natürlich. Chrysostomus, dem Mehrere folgen, nimmt den Leib im eigentlichen Sinn und findet in diesem Ausruf das Verlangen nach dem Tod: „Wie lange noch werde ich in diesem elenden Leib leben müssen?" Auf diesen Sinn führt auch eine andere Bemerkung Calvin's: „Er lehrt uns den Tod als das einzige Heilmittel gegen das Böse herbeisehnen; und dies ist in der That das einzig rechtmäßige

---

[1]) Drei Lesarten: T. R. mit ℵAKLP Syr.: ευχαριστω τω θεω (ich sage Gott Dank); B Or.: χαρις τω θεω (Gott sei Dank); DEFG: η χαρις του θεου [FG: του κυριου] (die Gnade Gottes).

[2]) ℵFG It. haben das μεν zwischen τω und νοι nicht.

Ziel, das man beim Herbeiwünschen des Todes vor Augen haben kann." Man kann nicht vollständiger den Sinn dieses Wortes verfehlen. Dankt nicht der Apostel im folgenden Satz für die ihm zu teil gewordene Befreiung? Und diese Erlösung ist nicht der Tod. Es handelt sich hier um den Leib in dem Sinn, in welchem er 6, 6 Leib der Sünde genannt wurde. Es ist der Leib, sofern er das Werkzeug ist, dessen sich die Sünde bedient, um die Seele sich zu unterwerfen und sich selber Befriedigung zu verschaffen, indem sie den Menschen immer tiefer in den Tod stürzt; der Leib als Sitz und Werkzeug des hier geschilderten Todes; vergl. den Ausdruck, V. 5: Frucht bringen für den Tod. Der Leib bleibt beim Christen, aber um für die Seele ein Werkzeug der Gerechtigkeit zu sein, um Gott Frucht zu bringen (V. 6); vergl. 6, 12 f. Man begreift, wie diejenigen, welche diese ganze Stelle 7, 14—23 auf den wiedergeborenen Gläubigen beziehen, zu der Erklärung des Chrysostomus oder zu der Calvin's getrieben werden mußten. — Muß das τούτου zu σώματος, Leib (dieser Leib des Todes), gezogen werden, oder zu θανάτου, Tod (der Leib dieses Todes)? Der griechische Satz würde zu einem fast unvermeidlichen Mißverständnis Anlaß geben, wenn die erstere Konstruktion die richtige wäre. Überdies wäre der Gegensatz zwischen dem jetzigen Leib und dem der Auferstehung durch den Zusammenhang nicht motiviert, während der Ausdruck „dieser Tod" an das erinnert, was in V. 10, 11 und 13 von dem Zustand des geistlichen Todes gesagt worden ist, in welchen das Gesetz die Seele stürzt. — Diesen Ausruf könnte offenbar der wiedergeborene Christ nicht thun; denn dieser weiß, wer dieser τίς, wer? ist, von welchem der so Seufzende noch nicht einmal den Namen kennt. Vergeblich versucht Philippi diese Worte mit seiner Erklärung in Einklang zu bringen, indem er sagt: „Der Erlöste verlangt sozusagen (!) immer einen neuen (?) Erlöser von der Macht der noch bei ihm vorhandenen Sünde." Für den Gläubigen giebt es eine ein für allemal vollbrachte Erlösung, welche die Grundlage ist aller der besonderen Erlösungen, die er sonst noch verlangen mag.

V. 25. Aus den dreierlei Lesarten, welche die Handschriften im ersten Teil dieses V. darbieten, haben wir ohne weiteres die gräko-lat.: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, die Gnade Gottes, auszuscheiden. Es wäre die Antwort auf das τίς in der vorausgehenden Frage: „Wer wird mich erlösen?" Antwort: „Die Gnade Gottes." Es müßte entweder heißen: der Herr Jesus Christus, oder eher: der Geist des Herrn. Diese Lesart kommt offenbar daher, daß man die Antwort auf die Frage in den unmittelbar folgenden Worten suchte. Nach der Lesart des Vatic. und des Origenes: χάρις τῷ θεῷ, Gott sei Dank! ist es ein triumphierender Ausruf, als Antwort auf den vorhergehenden Schmerzensschrei. Das ist die heutzutage am allgemeinsten angenommene Lesart. Sie scheint ganz der Gemütsbewegung zu entsprechen, welche die vorhergehenden Fragen eingegeben hat. Indes kann ich nicht umhin, die rezipierte Lesart, welche den Sinait., Alex. und die Peschito für sich hat, für wahrscheinlicher zu halten: „Ich danke Gott." Mit ihrem ruhigen Charakter scheint sie mir der friedlichen Stimmung der erlösten Seele besser zu entsprechen, und sie bildet so einen Kontrast zu der angstvollen Erregung, welche sich in den beiden vorhergehenden Fragen kundgab. — Bezieht sich die Mittlerschaft Jesu Christi, an welche die folgenden Worte erinnern, auf die Danksagung selbst, deren Vermittler vor Gott er ist, oder vielmehr auf die Erlösung, welche der stillschweigend vorausgesetzte Gegenstand der Danksagung und die von ihm vollbracht worden ist? Der erstere Sinn wird von Hofmann verteidigt; aber er ist keineswegs in der allgemeinen Idee des Abschnitts begründet, während der zweite durch den Zusammenhang gefordert wird; vergl. 1. Kor. 15, 57. — Wenn Paulus hier nicht die Art und Weise der Erlösung

entwickelt, so hat das seinen Grund darin, daß er dies zum Gegenstand des folgenden Abschnitts machen wollte.

Der Apostel hat plötzlich die Schilderung seines vergangenen Zustands abgebrochen, indem er sich in Gedanken in den Augenblick versetzte, wo er erschöpft den Schmerzensschrei ausstieß, auf welchen Gott voll Erbarmen antwortete. Er kommt nun wieder auf den vorigen Gegenstand zurück, um die Schlußfolgerung zu ziehen. In zwei kurzen, schlagenden Sätzen spricht er die zwei Seiten seines früheren Zustands aus.

Das ἄρα οὖν, also nun, hat den doppelten Zweck, den unterbrochenen Faden wiederaufzunehmen (ἄρα) und den Schluß anzuzeigen (οὖν). Soll das nun, wie Meyer will, sich aus dem: Ich danke Gott durch Jesum Christum ergeben, in dem Sinn, daß Paulus ohne Christus sich noch in dem traurigen Zustand befände, von dem er geredet hat? Aber an dieser Gedankenverbindung ist das unstatthaft, daß dabei ein Punkt, der nur kurz und vorübergehend berührt worden ist, das Übergewicht erhält über den allgemeinen Gedanken des ganzen Abschnitts. Man hat vielmehr mit Rückert das nun auf den ganzen Abschnitt, welcher rekapituliert werden soll, zu beziehen. — Wir haben schon mehr als einmal am Schluß einer Entwickelung einen hübsch formulierten Gegensatz gefunden, dazu bestimmt, sie durch Zurückweisung auf die beiden Seiten der Frage kurz zusammenzufassen; vergl. 5, 21 und 6, 23. — Die beiden Partikeln μέν und δέ, von welchen die erstere nicht häufig im Neuen Testament gebraucht ist, lassen den Gegensatz scharf hervortreten. Das Fehlen des μέν im Sinait. und zwei gräko-lat. kommt nur von einer Nachlässigkeit her. Diese Form (μέν und δέ) deutet an, daß der erstere der beiden Gedanken nur vorübergehend und mit der Absicht erwähnt werde, eine Seite der Wahrheit, die nicht vergessen werden darf, aufzubewahren, daß aber der Leser vor allem bei dem zweiten verweilen solle. — Das αὐτὸς ἐγώ, ich selbst, hat man auf verschiedene Weise aufgefaßt. Einige (Beza, Er., Rück., Holst.) haben es gefaßt im Sinn von: ich, der nämliche Mensch (ἐγὼ ὁ αὐτός), ego idem: „Ich, ein und derselbe Mensch, bin also gleichsam in zwei gespalten.“ Dieser Sinn würde wohl zum Zusammenhang passen, was auch Meyer dagegen sagen mag; aber die Beispiele, welche angeführt werden, um einen solchen Gebrauch zu rechtfertigen, sind ausschließlich der dichterischen Sprache entnommen. Andere (Grot., Thol., Philip. u. s. w.) verstehen es so: ich, ich selbst, ipse ego: „Ich, dieser Mensch selbst, der ich eben in solcher Weise mein Elend beklagt habe.“ Aber dieser Sinn würde nur passen, wenn das, was Paulus von sich sagen will, einen Gegensatz (oder wenigstens eine Steigerung) zu dem voraussstehenden Gemälde bilden würde. Dies ist nicht der Fall; er faßt im Folgenden einfach das Bisherige zusammen, um einen Schluß zu ziehen. Man hat auch das Pronomen in dem Sinn von ich allein, ego solus, erklärt, d. h. indem ich meine Person von jeder andern absondere. Dieser Sinn ist der richtige, wofern man nicht einen numerischen Begriff (ein einziger) an Stelle der ausschließlich qualitativen Bedeutung setzt, welche dieses Pronomen hat. Hofmann sagt richtig: „Das αὐτός, selbst, dient dazu, das Ich auf sich selbst einzuschränken“, d. h. auf das, was Paulus in und durch sich selbst ist, abgesehen von dem V. 25a erwähnten Eingreifen der höheren Macht. Der Gegensatz, den man sich dazu zu denken hat, ist der: Ich, so wie ich ohne Christus (V. 24) und wie ich in Christus (8, 1) bin. Sobald er davon absieht, was Christus, der Erlöser, für sein sittliches Leben vermittelnd gethan hat, findet er in sich nur die beiden Dinge, die im Folgenden angegeben sind. Auf der einen Seite einen Menschen, der durch die Vernunft dient dem Gesetz Gottes. Der Begriff νοῦς, Vernunft, ist sonderbar verdreht worden von Hodge, welcher ihn so um-

schreibt: „Das Herz, sofern es wiedergeboren ist", und von Calvin und Olshausen, von denen der eine das darin findet: „die vernünftige Seite der Seele, erleuchtet vom Geist Gottes"; der andere dies: „die vernünftige Anlage, welche [durch die Wiedergeburt] frei geworden ist und dadurch fähig zur Erfüllung des Gesetzes." Aber wo ist denn in dieser Stelle vom Geist Gottes und von der Erfüllung des Gesetzes die Rede? Finden wir hier nicht denselben Ausdruck wieder, wie im 23. Verse: das Gesetz meiner Vernunft, gleichbedeutend dem Begriff: der innere Mensch, V. 22? Und bezieht sich der Ausdruck dienen, der gebraucht ist, nicht ausschließlich auf die Vernunft, so daß er eben eine wesentlich verstandesmäßige Unterwerfung bezeichnet? Ein genügender Beweis für die Unrichtigkeit der spezifisch christlichen Bedeutung, welche man diesem Satz beilegen will, liegt darin, daß, wie Meyer bemerkt, die Reihenfolge der beiden Sätze die umgekehrte sein müßte, wenn es sich hier um den Wiedergeborenen handeln würde. Paulus hätte sagen müssen: „Ich diene zwar durch das Fleisch dem Gesetz der Sünde, aber durch die Vernunft dem Gesetz Gottes"; denn auf dieser letzteren Seite bleibt im christlichen Leben der Sieg; vergl. Gal. 5, 16 f. Die Vernunft, der νοῦς, bezeichnet hier einfach das natürliche Organ der menschlichen Seele, vermöge dessen sie das Gute auffaßt und unterscheidet und ihm ihre Zustimmung giebt (das σύμφημι, V. 16; das συνήδομαι, V. 22; der νόμος τοῦ νοός μου, V. 23. Wenn dieses Organ im natürlichen Menschen nicht vorhanden wäre, so gäbe es bei ihm keine sittliche Verantwortlichkeit mehr, und ebendamit würde seine Verdammung wegfallen. — Der Ausdruck scheint außerordentlich stark: „dienen dem Gesetz Gottes". Allein vergl. 7, 6: „dienen im alten Wesen des Buchstabens", und Phil. 3, 6: „in der Gerechtigkeit des Gesetzes tadellos". Der fromme Israelite betrachtet und bekennt sich sogar mit Freuden, wie ehedem Saulus selbst, als Diener des Gesetzes seines Gottes (2, 17—20); er stimmt ihm zu und wünscht nichts mehr, als daß sich die Herrschaft desselben über die ganze Welt ausbreite. Das ist das νοΐ δουλεύειν. Es ist eine Steigerung von der bloßen Kenntnis (V. 14) zur Anerkennung (V. 16), von dieser zur freudigen Zustimmung (V. 22) und endlich von dieser zu der ernstlichen Bemühung, dies nun auch im Leben zu bethätigen, also zu dem, was Paulus hier dienen nennt (V. 25). So bezeichnet Paulus mit allen diesen Ausdrücken den Fortschritt in dem freundlichen Verhältnis, das ehemals zwischen seinem innersten Wesen und dem göttlichen Gesetz sich bildete.

Das ist die erfreuliche Seite; aber dieser steht ein schmerzliches δέ gegenüber. Ja, durch die Vernunft zwar ein Diener des Gesetzes; aber zugleich Diener der Sünde durch das Fleisch, dieses aus dem Gesetz der Glieder hervorgehende Gefallenhaben an sich selbst (V. 22). Und dabei wäre das sittliche Leben des Saulus für immer stehen geblieben, wenn er nicht auf den Notschrei des V. 24 eine Antwort vom Himmel erhalten hätte.

Olshausen und Schott glaubten den neuen Abschnitt, die Beschreibung des Zustandes des Wiedergeborenen, schon mit V. 25 beginnen lassen zu müssen. Aber dann ist man genötigt, schon mit der zweiten Hälfte dieses Verses eine Unterbrechung dieser Beschreibung anzunehmen, oder den Ausdruck νοῦς, Vernunft, in der gezwungenen Bedeutung zu fassen, welche ihm Calvin und Olshausen gegeben haben. Hofmann hat keinen besseren Erfolg mit seinem Versuch, den neuen Abschnitt mit dem ἄρα οὖν, also nun (25b), anfangen zu lassen. Wie sollte ein zweites ἄρα, also, 8, 1, so schnell auf das erste folgen, zumal da 8, 1—2 ein Zustand beschrieben wird, welcher dem in V. 25 schlechthin entgegengesetzt ist?

Schlußbetrachtung über den Abschnitt, V. 14—25.

Bevor wir an die Betrachtung dieses Abschnitts herantraten, haben wir aus dem Zusammenhang und der ganzen Anordnung des Stückes den Schluß gezogen, daß diese Stelle sich nur auf den Zustand des Paulus als Pharisäers beziehen könne. Dies war die natürliche Folgerung aus der Gleichheit des Subjekts im Abschnitt V. 7—13 (hinsichtlich dessen alle oder doch nahezu alle Welt einig ist) mit demjenigen in der Stelle V. 14—25. Diese Auffassungsweise scheint uns durch die Einzelbetrachtung der ganzen Stelle bestätigt worden zu sein. Paulus hat darin, offenbar mit Absicht, jeden Ausdruck vermieden, welcher dem spezifisch christlichen Lebenskreis angehört, besonders den Ausdruck πνεῦμα, Geist, und er hat nur solche Begriffe angewendet, welche die natürlichen Fähigkeiten der menschlichen Seele bezeichnen, wie den Begriff νοῦς, Vernunft. Der Gegensatz zu 8, 1—11 hinsichtlich dieses Punktes springt in die Augen. Vergl. auch die Beschreibung des Kampfs zwischen Fleisch und Geist beim Gläubigen, Gal. 5, 17. So verstehen wir es, warum diese Stelle unter allen Briefen des Paulus am meisten Berührungspunkte mit der weltlichen Litteratur zeigt.[1]) Der Zustand des frommen Juden unter dem Gesetz ist nicht wesentlich verschieden von dem des aufrichtigen Heiden, der das Gute, so wie das Gewissen es ihm offenbart, zu thun trachtet (2, 14. 15). — Der Haupteinwand, welchen man gegen diese Erklärung erheben kann, sind die Verba im Präsens. Allein V. 24 zeigt, mit welcher Lebhaftigkeit Paulus beim Schreiben dieser Worte sich mitten in die Eindrücke früherer Zeiten zurückversetzt. Dann muß man sich auch daran erinnern, daß — und Paulus konnte das nicht vergessen — das, was für ihn etwas Vergangenes ist, für alle seine aufrichtigen Volksgenossen, deren normaler Repräsentant er ist und die noch den hier geschilderten innern Kampf durchmachen müssen, etwas Gegenwärtiges bildet. Er will sagen: „Das ist gestern und heute und allezeit der Zustand der mitten zwischen das Gesetz und das Fleisch hineingestellten Seele, solange sie den Erlöser nicht kennt." Endlich empfindet er es aufs tiefste, daß, sobald er sich von Christus trennen würde, er selbst dieser gesetzliche Jude wieder würde, welcher vergeblich aus eigener Kraft mit der Sünde kämpft und bald durch den fleischlichen Trieb besiegt wird. Was er also zeichnet, ist die menschliche Natur im Kampf mit dem heiligen Gesetz, das Zusammentreffen dieser beiden Gegner, ohne das vermittelnde Dazwischentreten der evangelischen Gnade. Daraus erklärt sich allerdings die Analogie zwischen diesem Gemälde und der so häufigen christlichen Erfahrung, eine Analogie, welche so viele, treffliche Ausleger irregeführt hat. Wie oft kommt es nicht dem Gläubigen vor, daß er im Evangelium nichts anderes mehr findet, als ein Gesetz, und ein Gesetz, viel schwerer noch, als das vom Sinai? Denn die Forderungen des Kreuzes gehen unendlich viel tiefer, als die des israelitischen Gesetzes. Sie dringen, wie ein heiliger Schriftsteller sagt, ein „bis in die Fuge

---

[1]) . . . Aliudque cupido, Mens aliud suadet.
(. . . Dies rät die Begierde, anderes rät der Verstand.) Ovid.
. . . video meliora proboque, Deteriora sequor
(. . ich sehe und lobe das Beff're, folge dem Schlechtern jedoch.) Ders.
Scibam, ut esse me deceret, facere non quibam, miser.
(Ich wußte wohl, wie mir zu sein geziemt', vermocht' es aber nicht zu thun, ich Elender.) Plautus.
Quid est, quod nos alio tendentes alio trahit?
(Was ist es doch, was uns anders wohin treibt, als wir hinstreben.) Seneca.
Ὁ ἁμαρτάνων ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ.
(Wer einen Fehler macht, thut nicht, was er will, und was er nicht will, thut er.) Epictet.
Bekannt ist es auch, daß Plato die menschliche Seele mit einem Wagen vergleicht, bespannt mit zwei Pferden, von welchen das eine ihn nach oben, das andere nach unten zieht.

von Seele und Geist, bis in das Gelenk und Mark, bis in die Antriebe und Gedanken des Herzens" (Hebr. 4, 12). Das begegnet dem Gläubigen jedesmal, wenn er das Band zwischen Christus und seinem Herzen hat schlaffer werden lassen und er sich so gegenüber den Forderungen des Evangeliums auf sich allein gestellt sieht, wie der gesetzliche Jude gegenüber denen des Gesetzes. Kein Wunder, daß er dann dieselben, ja noch schmerzlichere Erfahrungen macht, als dieser! Man stellt sich gewöhnlich den Glauben an Christus vor als eine Thatsache, welche ein für allemal geschehen ist und die notwendiger- und natürlicherweise ihre Wirkungen entfalten muß, so wie der Baum seine Früchte hervorbringt. Man vergißt aber, daß auf geistlichem Gebiet nichts geschehen ist, was nicht immer wieder geschehen muß, und daß, was nicht heute wieder geschieht, morgen sofort anfängt, in nichts zu zergehen. So wird das Band der Seele mit Christus, vermöge dessen wir seine Reben geworden sind, eben in dem Augenblick schlaffer, da wir es nicht selbstthätig erneuern und wieder fester anfassen, und es beginnt zu reißen mit jedem Akt der Untreue, der nicht verziehen wird. Die Rebe wird unfruchtbar, und doch bleibt das Gesetz Christi, welches ihre Fruchtbarkeit fordert, bestehen (Joh. 15). Da fängt denn nun die Erfahrung des Juden für den Christen an. Und dieser Zustand ist deshalb um so häufiger und natürlicher, weil wir als Christen unsrer Tage, beim Übergang vom Gesetz zum Glauben, keine so tiefe und durchgreifende Krisis haben durchmachen müssen, wie Paulus, bei welchem das eine Stadium des Beherrschtseins auf das andere folgte. Auf Grund unsrer christlichen Erziehung kommt es viel eher vor, daß wir das Evangelium als Gesetz und als Gnade zumal kennen lernen, und daß wir sozusagen die Erfahrungen des Juden und des Christen zu gleicher Zeit machen, und dies sogar sehr oft (wenn keine zeitlich scharf abgegrenzte Bekehrung vorliegt) bis ans Ende unsres Lebens. Aber man hüte sich, daraus den Schluß zu ziehen, daß dieser halb jüdische, halb christliche Zustand normal sei und sich durch die Stelle Röm. 7 rechtfertigen lasse. Dieser schwächlichen Anschauung, welche sich auf eine falsche Erklärung unsres Kapitels stützt, hat gerade die neueste religiöse Bewegung entgegenzuwirken gesucht. Sie hatte zur Folge, daß der Unterschied zwischen dem in Kap. 7 beschriebenen, geistlichen Zustand und demjenigen, welchen das 8. Kapitel schildert, scharf hervortrat und mit Recht hat sie für diesen letzteren allein den Namen eines christlichen in Anspruch genommen. Und ist nicht in der That der eine davon das, was Paulus das alte Wesen des Buchstabens, der andere, was er das neue Wesen des Geistes nennt (7, 6)? Dies kann nicht, wie Philippi will, der doppelartige Anblick desselben Zustandes sein; es sind zwei entgegengesetzte Zustände. Wir müssen uns demütig von den letzten Spuren des ersten, sobald wir sie bei uns antreffen, zu befreien suchen, als von etwas Unnormalem, und nach der vollständigen Besitzergreifung der herrlichen Vorrechte trachten, welche zum Wesen des zweiten gehören.

Von den mancherlei, auf S. 48 f. angegebenen Erklärungen scheiden wir somit diejenigen aus, welche diese Stelle beziehen: 1) auf die Menschheit im allgemeinen; 2) auf das jüdische Volk, hinsichtlich seiner äußeren, nationalen Geschichte; 3) auf Paulus, als Repräsentanten der wiedergeborenen Christen. 4) Wir können auch nicht die Ansicht Hofmanns teilen, welcher nur die ganz persönlichen Erfahrungen des Paulus selbst hier zu finden vorgiebt. Was würden diese Erfahrungen die Kirche angehen und wie sollten sie eine Stelle in dem Bild von der Heilsordnung, welches Paulus im Römerbrief entwirft, verdienen, wenn sie nicht in seinen Augen einen typischen Charakter hätten? Diesen Charakter schreibt ihnen der Apostel selbst zu, Eph. 3, 8—10 und 1. Tim. 1, 12—16. Er sieht an sich selbst das normale Beispiel dessen, was jedem Menschen begegnen muß, welcher Christus nicht kennt oder nicht zu brauchen meint und doch mit dem Gesetz es ernst nehmen möchte. Nur so kann

es dem Apostel einfallen, sich selbst in einem Hauptwerk, wie es unser Brief ist, mit dem Pronomen ich eine Rolle zu geben. — Nicht annehmbarer erscheint uns die Erklärung, welche Pearsall Smith in seinem Schriftchen: Knechtschaft und Freiheit vorschlägt. Nach diesem Schriftsteller würde der Apostel, wie schon oben gesagt worden ist, hier von einer traurigen Erfahrung berichten, welche er, eine Zeitlang nach seiner Bekehrung, gemacht hätte, indem er sich auf den Versuch eingelassen, „durch seine eigne Kraft sich vollkommen zu machen"; diese Verirrung hätte zur Folge gehabt, daß die Sünde in ihm wieder auflebte; er hätte sich vorübergehend aus seiner innigen Gemeinschaft mit Christus verstoßen gesehen und darum auch des Sieges über die Sünde beraubt (S. 14). Dieser Gedanke verdient sicherlich keine Widerlegung, besonders wenn dies Beispiel des angeblich verirrten Apostels demjenigen eines amerikanischen Predigers gegenübergestellt wird, welcher während vierzig Jahre nur von den Kap. 6 und 8 des Römerbriefs, denen des Siegs, nie aber von dem 7. Kapitel, dem der Niederlage, Erfahrung gemacht hätte (S. 28)!

Hier ist der Ort, die von Wabnitz und Westphal vorgeschlagenen Erklärungen zu prüfen.

Ersterer will beweisen, daß der angebliche innere Kampf, welchen das Bewußtsein von der Heiligkeit des Gesetzes und das Gefühl der Sünde in der Seele des Paulus vor seiner Bekehrung mit einander geführt haben, eine reine Erfindung der Ausleger sei. Bis zu der entscheidenden Krise, welche bei ihm eintrat durch den Glauben an Christus, blieb Paulus ein guter Pharisäer und konnte daher bloß die Lehren dieser Sekte annehmen. Als Pharisäer konnte er aber weder die Verdammlichkeit der Lust noch die schlimme Rolle, welche er hier dem Gesetz zuschreibt, erkennen. Denn wenn auch die Rabbinen das Vorhandensein des schlimmen Triebs, jezer hara, beim Kinde zugaben, so erkannten sie den verdammlichen Charakter desselben nur an, nachdem eine positive Übertretung des Gesetzes daraus gefolgt war; und was das Gesetz betrifft, so betrachteten sie es entfernt nicht als ein Hilfsmittel der Sünde, vielmehr gerade als das einzige Mittel, um über dieselbe zu siegen. Was dieser Abschnitt enthält, sind also weder die Erfahrungen des alten Pharisäers, noch die des wiedergeborenen Paulus, sondern der Ausdruck schmerzlicher Erinnerungen an seine pharisäische Vergangenheit, welche aber erst vom Standpunkt des durch Jesus Christus wiedergeborenen Apostels aufgefaßt und beurteilt wird. — Wenn Wabnitz mit dieser Erklärung, welche er eine „ganz neue" nennt, nichts weiter sagen will, als daß diese Worte nur von dem Christen Paulus, nicht vom Pharisäer Paulus geschrieben werden konnten, so wird, glaube ich, kein vernünftiger Exeget je das Gegenteil angenommen haben. Wie hätte Paulus die mehr oder weniger unklaren Erfahrungen seines früheren Zustandes in dieser Weise darlegen und beleuchten können, bevor ihm das volle Licht über seinen neuen Zustand aufgegangen war? Wenn aber Wabnitz weiter geht und, wie mir scheint, behauptet, daß die hier geschilderten Erfahrungen mit seinem pharisäischen Zustand sich nicht vereinigen lassen, so kann dies nur dazu dienen, die Wahrhaftigkeit des Apostels aufs schwerste zu schädigen. Oder wenn er endlich annimmt, Saulus habe diese Erfahrungen wirklich gemacht, aber völlig unbewußt, so spricht er damit etwas aus, was psychologisch unmöglich ist und mit den ersten Worten des Apostels im Widerspruch steht, V. 7: „Ich hätte die Sünde nicht erkannt, wenn nicht das Gesetz mir gesagt hätte: Du sollst dich nicht lassen gelüsten." Denn dieses ἔγνων bezieht sich, wie Wabnitz zugiebt, augenscheinlich auf die Vergangenheit des Apostels. Es handelt sich also nicht bloß um die Thatsache der bei ihm vorhandenen Sünde, sondern um die mit diesem Augenblick eintretende Erkenntnis dieser Thatsache. Und zu was für Erklärungen im einzelnen muß nicht Wabnitz sich entschließen! Ich weiß nicht,

was ich thue, soll bedeuten: Ich verstehe jetzt, wie groß meine Unwissenheit war, in der Zeit, da ich noch vermittelst des Gesetzes mich rechtfertigen zu können glaubte. Ich thue nicht, was ich will, soll heißen: Ich that damals (als unbekehrter Mensch) nicht, was ich jetzt (als Wiedergeborener) zu thun mich bemühe. Ich thue, was ich hasse, hätte den Sinn: Ich that (als Unbekehrter), was ich jetzt (als Bekehrter) verabscheue, zum Beispiel: ich verfolgte die Christen. Ich finde Gefallen am Gesetz Gottes würde bedeuten: Ich erkenne, daß ich damals eine Liebe hatte zum göttlichen Gesetz, obwohl ich gerade das Gegenteil von dem that, was es fordert u. s. w. Wie kann Wabnitz übersehen, daß diese nebeneinanderstehenden Präsentia in Einem und demselben Satz und ohne irgendeine nähere Bestimmung, welche einen zeitlichen Gegensatz andeuten, sich unmöglich auf zwei völlig verschiedene, ja entgegengesetzte Zeitpunkte im Leben dessen, der das sagt, beziehen können? Es ist ziemlich unvorsichtig, die im Talmud aufbewahrten rabbinischen Behauptungen zur Norm dessen zu machen, was der Pharisäer Paulus denken und nicht denken konnte. Dieser hatte Ps. 51 gelesen und konnte daher zur Erkenntnis der dem menschlichen Herzen innewohnenden Sünde gelangt sein. Machte nicht Jesus dem Nikomedus zum Vorwurf, daß er nicht aus dem A. T. gelernt habe, „daß was vom Fleisch geboren wird, Fleisch ist"? Und konnten nicht, was die Wirkung des Gesetzes betrifft, die Erfahrungen des Paulus über die der Rabbinen seiner Zeit hinausgehen, so gut, als diejenigen des Mönchs Luther über die aller Professoren der Theologie zu seiner Zeit hinausgingen? Wenn Gott seine auserwählten Rüstzeuge zu seinem Dienst vorbereitet, so führt er sie solche Wege, welche der ihnen bestimmten Aufgabe angemessen sind.

Westphal erkennt an, daß die in diesem Kapitel geschilderten Erfahrungen allerdings die des Pharisäers Saulus gewesen sind; aber sie bestehen für ihn keineswegs in einem sittlichen Kampf zwischen der Heiligkeit des Gesetzes und der Unfähigkeit des Saulus, demselben in seinem Verhalten zu entsprechen. Der Apostel will bloß zeigen, daß vermöge des fleischlichen Charakters des natürlichen Herzens der Jude unfähig ist, den wahren Sinn des Gesetzes zu verstehen, daß er in demselben fälschlicherweise ein Mittel zur Erlangung eigener Gerechtigkeit sucht, daß es ihn geistlich tötet, indem es ihn auf einen verfehlten Weg treibt; daher die in Kap. 8 ausgeführte Folgerung, daß eine ganz neue Offenbarung des wahren Heilsmittels nötig sei. Also die Unfähigkeit des Juden, das Gesetz zu verstehen, nicht die, es zu erfüllen, würde Paulus entwickeln. Der Jude thut nicht, was er will: er will die Gerechtigkeit und kommt, weil er das Gesetz nicht versteht, auf die eigene Gerechtigkeit, welche das Gegenteil der wahren ist. Er thut, was er haßt: er verfolgt in der Person der Christen das, was er zu erreichen sucht, die wahre Gerechtigkeit. Dies rührt daher, daß sein fleischlicher Sinn ihn über den wahren Gedanken des Gesetzes täuscht. — Allein wenn Paulus wirklich der Meinung wäre, daß das Gesetz für den unwiedergeborenen Juden unverständlich sei, wie könnte er es dann anderswo einen „Zuchtmeister auf Christus" nennen (Gal. 3, 23 f.)? oder sollte er etwa annehmen, daß dieser Zuchtmeister eben dadurch, daß er unverständlich ist, seine Aufgabe erfülle? Sodann ist, wenn Paulus die Absicht hat, hier die Notwendigkeit einer neuen Offenbarung der wahren Gerechtigkeit zu beweisen, der rechte Augenblick dazu schon lange vorüber; siehe 3, 20—21. Mit Kap. 5 ist die Abhandlung über die durch das Evangelium geoffenbarte Rechtfertigungsweise beendigt. Was Paulus über seine innerste Übereinstimmung mit dem Gesetz, über seine herzliche Hinneigung zu demselben während seiner pharisäischen Vergangenheit ausspricht, wäre nicht verständlich, wenn wirklich während dieses Zeitabschnitts sein fleischlicher Sinn ihm den wahren Sinn desselben vollständig verhüllt hätte. — Wir wüßten unsre Betrachtung nicht besser zu schließen, als mit den Worten Bonnet's

(Kommentar, S. 85): „Der Apostel redet hier weder von dem natürlichen Menschen in seinem Zustand der Unwissenheit und freiwilligen Sünde, noch von dem Kind Gottes, welches neugeboren, durch die Gnade erlöst und vom Geist Christi beseelt ist, sondern von dem Menschen, dessen Gewissen, durch das Gesetz geweckt, mit Ernst, mit Furcht und Zittern, aber noch mit eigener Kraft den verzweifelten Kampf gegen das Böse aufgenommen hat"; — wozu wir nur das Eine hinzufügen möchten, daß in unsrer jetzigen Christenheit das Gesetz, welches in solcher Weise das Gewissen weckt und zum Kampf gegen die Sünde aufruft, das Gesetz ist so, wie es sich in der Gestalt des Evangeliums und des Vorbilds Jesu Christi zeigt, sobald man es von der Rechtfertigung in ihm und von der Heiligung durch ihn trennt.

Dritte Abteilung.

8, 1—17.

Das Werk des heiligen Geistes am gerechtfertigten Gläubigen.

Am Schluß der vorigen Abteilung hatte der Apostel das alte Buchstabenwesen, mit welchem Ausdruck er den Gehorsam des aufrichtigen Juden unter dem Gesetz bezeichnet, dem neuen Geisteswesen gegenübergestellt, worunter er den Zustand des wiedergeborenen Christen versteht. Er hat, aus eigener Erfahrung heraus, den ersteren dieser beiden Zustände beschrieben, um zu zeigen, wie wenig der Christ die Gebundenheit an ein sittliches Prinzip zurückzuwünschen brauche, das so äußerlich und unwirksam ist, wie das Gesetz. Er wendet jetzt das Blatt in seinem geistlichen Leben um und beschreibt den andern dieser beiden Zustände, das Werk des heiligen Geistes. Dieses göttliche Prinzip bringt das Gute nicht von außen herzu; es flößt dasselbe innerlich ein, indem es bewirkt, daß die Liebe zu Gott, welcher das Gute selbst ist, in den Willen selbst eindringt. Die Folgen dieser inneren Umwandlung entwickeln sich von diesem Augenblick an gradweise bis zur vollkommenen Erfüllung der Absicht, welche Gott mit der erkauften Menschheit hat. Damit ist der Inhalt dieses herrlichen Kapitels entwickelt, von welchem man gesagt hat, es sei das Kapitel, welches anfängt mit den Worten: keine Verdammnis mehr und schließt mit: keine Trennung mehr! Von Spener soll die Äußerung rühren, daß, wenn die heilige Schrift ein Ring und der Brief an die Römer der Edelstein daran wäre, das 8. Kapitel an dem Kleinod die funkelnde Spitze bilden würde.

Diese Abteilung umfaßt zwei Stücke: Im ersten, V. 1—11, wird der heilige Geist dargestellt als das Prinzip der Heiligung und leiblichen Auferstehung der Gläubigen.

Im zweiten, V. 12—17, wird der neue Zustand, in welchen der heilige Geist den Gläubigen versetzt, dargestellt als der des Aufgenommenseins in das Kindschaftsverhältnis, welches ihm die Würde des Erben verleiht.

In welcher Beziehung zu einander stehen die Kapitel 6 und 8, welche beide denselben Gegenstand zu behandeln scheinen? Im erstern hat der Apostel gezeigt, wie der Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens selbst, der gekreuzigte und auferstandene Christus, für den Willen desjenigen, der sich ihn aneignet, bestimmend wird als Prinzip des Todes in Beziehung auf die Sünde, des Auflebens in Beziehung auf Gott. Damit aber dieser neue, heilige Wille sich im Leben verwirkliche, bedarf es zugleich einer neuen Kraft, welche in schöpferischer Weise auf ihn einwirkt und die innern und äußern Hindernisse über-

windet, welche seiner Verwirklichung entgegenstehen. Diese Kraft kann, wie der Apostel in Kap. 7 gezeigt hat, nicht vom Gesetz ausgehen, welches vielmehr die entgegengesetzte Wirkung hervorbringt. Jetzt, in Kap. 8, zeigt er, daß diese Kraft der heilige Geist ist, durch welchen die Heiligkeit, die das Gesetz forderte, aber nicht hervorbringen konnte, im Gläubigen verwirklicht wird, wodurch sich schon hier auf Erden sein Eingang in die Herrlichkeit vorbereitet.

Siebenzehnter Abschnitt.

8, 1—11.

Der Sieg des heiligen Geistes über die Sünde und den Tod.[1])

Die Verse 1—4 schildern die Hervorbringung der Heiligkeit durch den heiligen Geist an Stelle der Sünde; die Verse 5—11 zeigen, wie aus der Vernichtung der Sünde die des Todes folgt. So sind die beiden Hindernisse beseitigt, welche unserm Heil auch nach unsrer Versöhnung noch im Wege standen.

V. 1—4.

V. 1—2: **„So giebt es denn jetzt keine Verdammnis mehr für die, die in Jesus Christus sind[2]); 2 denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich[3]) befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes."**

Das ἄρα, so denn, bezieht sich nach Beza, Philip., Oltram. auf den Ausruf in V. 25: „Ich danke Gott ...; so ... denn." Aber der Gedanke der Erlösung ist dort bloß vorübergehend und antizipierend ausgesprochen worden; er gehörte nicht in den Zusammenhang der Entwickelung herein. Nach Rück., de W., Mey., Weiß u. a. würde das so denn auf den zweiten Teil von V. 25 gehen: „Ich selbst also ...", in dem Sinn: „Mir selbst überlassen", diene ich mit der Vernunft dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde; daraus folgt also, daß, wenn ich nicht mehr mir selbst überlassen bin, dieser Zustand der Verdammnis aufgehört hat. Diese logische Verbindung ist nicht einfach und natürlich. Ich halte es für richtiger, den ganzen Abschnitt 7, 7—25 als eine Episode, einen Rückblick aufzufassen, durch welchen die in Kap. 6 begonnene, fortlaufende Darlegung der Heiligkeit des Gläubigen unterbrochen worden ist. Nun nimmt Paulus den bei 7, 6 unterbrochenen Faden wieder auf und kommt auf die Worte zurück: ἐν καινότητι πνεύματος, im neuen Geisteswesen, um diese zu entwickeln, wie er soeben, in dem Abschnitt 7, 7—25, die Worte: ἐν παλαιότητι γράμματος, im alten Buchstabenwesen, entwickelt hat. Das so denn in 8, 1 bezieht sich also auf den 6, 1 — 7, 6 entwickelten (und 7, 25 nur im Vorbeigehen noch einmal erwähnten) Gedanken, daß der Gläubige von der Sünde und vom Gesetz befreit ist. — Νῦν, jetzt: nachdem der Glaube an Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, uns in einen Zustand der Rechtfertigung und Heiligung versetzt hat. — Der Ausdruck: keine Verdammnis kann sich nicht, wie Oltramare will, auf die Strafe des ewigen Todes beziehen; was für einen

---

[1]) Man kann diesem Abschnitt auch mit Weiß die Überschrift geben: Der heilige Geist, das Prinzip der Gerechtigkeit und des Lebens.

[2]) T. R. fügt hier mit EKLP hinzu: μη κατα σαρκα περιπατουσιν, αλλα κατα πνευμα (die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist); A Syr^{sch} setzen nur bei: μη κατα σαρκα περιπατουσιν (die nicht nach dem Fleisch wandeln); die in der Übersetzung befolgte Lesart findet sich in ℵBCDFG.

[3]) ℵBFG Syr^{sch} lesen σε (dich) statt με (mich).

Sinn hätte in diesem Fall das οὐδέν, keine? Paulus denkt an die Beseitigung jeder Art von Verdammnis: zuerst an die Gnade der Rechtfertigung, welche uns von der Schuld befreit hat, die auf unserm Leben lastete, ehe wir gläubig wurden; dann an die Gnade der Heiligung, durch welche die Sünde selbst mehr und mehr vernichtet wird; endlich erstreckt sich der Gedanke des Paulus ohne Zweifel auf eine dritte Art von Verdammnis, die des leiblichen Todes, dessen Vernichtung durch das Werk des heiligen Geistes er gleichfalls zeigen wird, V. 11. — Die Worte: die, die in Christo Jesu sind, stehen im Gegensatz zu dem αὐτὸς ἐγώ, ich, so wie ich in mir selber bin, 7, 25. — Unsre Übersetzungen zeigen nach dem rezipierten Text, am Ende des V., den Beisatz: die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln. Diese Worte sind, wie vielfach und gut bezeugt ist und wie der Zusammenhang selbst ergiebt, eine aus V. 4 herübergenommene Interpolation: „Eine Glosse, welche sich gegen die unverdiente Gnade des Heils verwahrt", wie Bonnet treffend sagt. — Die V. 2—4 stellen die göttlichen Mittel dar, durch welche die 7, 25 angekündigte und V. 1 ausgesprochene Erlösung vollbracht worden ist. Der Ausdruck: das Gesetz des Geistes hat etwas Auffallendes. Ist nicht der Geist eben die Freiheit vom Gesetz? Allein man muß sich dessen erinnern, was oben (3, 27; 7, 21 u. a.) über die allgemeine Bedeutung gesagt worden ist, die der Ausdruck Gesetz häufig bei Paulus annimmt: eine Herrschaft, welche sich dem Willen aufdrängt oder, wie im vorliegenden Fall, den Willen selbst zum ihrigen macht. Jegliches Leben hat sein Entstehungs- und Entwickelungsgesetz. So hat auch der Geist in sich selbst sein Gesetz, wie alles, was von Gott kommt (Schlatter), und er drängt es dem Willen auf, der sich ihm aufschließt. — Τῆς ζωῆς, des Lebens, ist zugleich Genit. essentiae und effectus: der Geist, welcher das Leben ist und das Leben hervorbringt. Der von dem erhöhten Jesus ausgehende heilige Geist durchdringt und belebt den Gläubigen; vergl. Joh. 20, 22. — Die Bestimmung in Christus Jesus wird von mehreren Auslegern zum Verb. hat befreit gezogen: der Geist des Lebens hat uns befreit in Christus Jesus, d. h. dadurch, daß wir in die Gemeinschaft mit ihm getreten sind. Allein hätte Paulus in diesem Sinn nicht einfacher gesagt ἐν αὐτῷ, in ihm, um so an das in Jesus Christus, im vorhergehenden V., zu erinnern? Es ist natürlicher, diese Bestimmung abhängig zu machen von der unmittelbar vorhergehenden Ausdrucksweise: das Gesetz des Geistes des Lebens, oder von einem der Begriffe, aus welchen dieselbe zusammengesetzt ist. Die einen machen sie abhängig von νόμος, Gesetz; andere von πνεύματος, Geist; wieder andere von πνεύματος τῆς ζωῆς, Geist des Lebens, noch andere von ζωῆς, Leben, allein. Ich halte es für das Richtige, sie von der ganzen Ausdrucksweise: das Gesetz des Geistes des Lebens abhängig zu machen. Diese Beziehung entspricht dem ganzen Zusammenhang, in welchem ein Gesetz dem andern, das Gesetz des Geistes dem der Sünde und des Todes, entgegengestellt wird. — An Stelle des Pronom. μέ, mich, welches der T. R. mit den meisten Mss. hat, liest man im Sinait. und Vatican., wie in zwei gräko-lat. σέ, dich: „hat dich befreit." Diese Lesart muß sehr alt sein; denn sie findet sich schon in den ältesten Übersetzungen und bei Tertullian. Tischendorf hat sie in der achten Ausgabe aufgenommen. Aber sie ist nichtsdestoweniger sehr unwahrscheinlich. Warum plötzlich, am Schluß dieser ganzen Ausführung und nur in diesem einzigen Satz die zweite Person, während vorher immer die erste gebraucht ist? Dieses σέ stammt wahrscheinlich von der Verdoppelung der letzten Silbe von ἠλευθέρωσε her (Meyer). Das μέ, mich, ist die einfache Fortsetzung der in dem vorhergehenden Abschnitt gebrauchten Ausdrucksweise. Es ist natürlich, daß der unglückliche Gefangene, welcher ausruft: „Wer wird

mich erlösen?“ derselbe ist, wie der, der jetzt hinzufügt: „Das Gesetz des Geistes des Lebens hat mich befreit.“

Den Ausdruck: das Gesetz der Sünde und des Todes hat man auf das mosaische Gesetz bezogen; vergl. 7, 9 f. und 2. Kor. 3, 7. Allein Paulus hat soeben noch dieses letztere heilig und Gesetz Gottes genannt. Könnte er es jetzt als Gesetz der Sünde bezeichnen? Das Wort Gesetz ist hier in dem allgemeinen Sinn zu nehmen, in welchem wir es schon so oft gefunden haben. Die Sünde ist eine Macht, welche sich dem Willen aufdrängt. „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht“ (Joh. 8, 34). Paulus stellt eine Herrschaft der andern gegenüber, die Macht des Geistes der der Sünde, welche immer tiefer in das Böse hineintritt, und der des Todes, welcher die Sklaven der Sünde wie ein Abgrund verschlingt. — Tod bezeichnet hier die Ausschließung von der Gemeinschaft mit Gott, welche, nachdem sie zum leiblichen Tod geführt hat, den Sünder in den ewigen Tod stürzt. Die Befreiung von diesen beiden Mächten, dem Gesetz der Sünde und dem Gesetz des Todes, ist der Gegenstand der folgenden Entwickelung bis V. 11.

Zuerst, V. 3—4, die Befreiung vom Gesetz der Sünde. Der heilige Geist wirkt nicht magisch. Seine Thätigkeit knüpft sich immer an eine geschichtliche Thatsache, welche der Glaube ergreift und die der Stoff wird, welchen der Geist im Gläubigen befruchtet; vergl. Joh. 16, 14: „Der Geist wird es von dem Meinigen nehmen.“ Paulus entwickelt im folgenden die geschichtliche Thatsache, aus welcher der Geist die Heiligung der Gläubigen schöpft. Es ist das Werk der Heiligung, welches Gott in der Person des Menschen Jesus Christus selbst vollbracht hat; vergl. Joh. 17, 19: „Ich heilige mich für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit.“

> V. 3—4: **„Denn — ein Ding der Unmöglichkeit für das Gesetz, sofern es schwach war durch die Wirkung des Fleisches — Gott hat, indem er seinen eigenen Sohn in der Ähnlichkeit eines Sündenfleisches und für die Sünde sandte, die Sünde im Fleische verdammt, 4 damit die vom Gesetz verlangte Gerechtigkeit erfüllt würde an uns, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln.“**

Das denn in V. 3 wirkt bis zum Schluß von V. 4 fort. — Der Ausdruck τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ist zu erklären wie der bei Xenophon: τὸ δυνατὸν τῆς πόλεως, was die Stadt thun oder geben kann (Meyer). Daher: Was dem Gesetz zu verwirklichen unmöglich ist. Wir sehen nämlich das ἀδύνατον an als einen nominat. absolut. (vergl. Luk. 21, 6 und Hebr. 8, 1), welchem die unmittelbar nachher durch κατέκρινε, hat verdammt, bezeichnete göttliche That zur Apposition dient: „Was außer der Macht des Gesetzes lag, Gott hat verdammt“, das heißt: „dieses dem Gesetz Unmögliche hat Gott gethan, indem er verdammte“, ohne daß es nötig wäre, im folgenden ein ἐποίησε τοῦτο, das that er, zu ergänzen. Diese Konstruktion ist einfach und klar und den von Schott und Hofmann vorgeschlagenen, verwickelten Konstruktionen vorzuziehen. Das ἐν ᾧ kann als Pronom. relat. auf ἀδύνατον bezogen werden: das Unmögliche, an welchem (bezüglich dessen) das Gesetz wirkungslos war (Holst., Weiß); oder es kann als Konjunkt. gefaßt werden: sofern, weil; der zweite Sinn scheint mir einfacher. — Diese Machtlosigkeit des Gesetzes rührte nicht von einer ihm selbst anhaftenden Unvollkommenheit her, sondern von einem Widerstand, welchen es im Menschen fand und den es nicht zu überwinden vermochte: διὰ τῆς σαρκός, durch eine Wirkung des Fleisches. Das Fleisch steht der Wirkung des Gesetzes entgegen, weil die Genußsucht und die Leidensscheu, welche die unmittelbare Wirkung des Fleisches

sind, der Vernunft die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung trüben und den Willen instinktiv auf ihre Seite ziehen. Das Gesetz verdammt wohl die aus dieser angeborenen Neigung entspringenden Handlungen, aber es ist ihm nicht möglich, jene auszurotten und die heilige Macht der Liebe an deren Stelle zu setzen. Es verdammt die Sünde in Form *schriftlicher Erklärung*, es schreibt sein Todesurteil auf steinerne Tafeln: aber das ist alles. Es gelingt ihm nicht, dieses Urteil in einem wirklichen Menschenleben zur Erscheinung zu bringen.

Nachdem einmal diese Machtlosigkeit des Gesetzes durch die lange Erfahrung des Judentums bestätigt war, hat Gott sich ins Mittel gelegt; das ὁ θεός ist nachdrücklich: Gott selbst, aus eigener Initiative und durch ein von seiner eigenen Weisheit gewähltes Mittel. — Das Verhältnis des Partiz. Aor. πέμψας zu dem Verb. κατέκρινε ist weder das der zeitlichen Priorität noch das der Gleichzeitigkeit; es handelt sich nicht um ein Verhältnis der Zeit, sondern der Art und Weise: „dadurch, daß er sandte." Vergl. Apg. 1, 24: προσευξάμενοι εἶπον, sie sprachen, indem sie beteten; Plato (Phädr., S. 60): εὖ ἐποίησας ἀναμνήσας με: „du hast gut daran gethan, mich zu erinnern." — Der Ausdruck: *seinen eigenen Sohn*, wörtlich: den Sohn von ihm selbst, bezeichnet Jesus weder als den theokratischen König, noch als den Messias, noch als den Auserwählten Gottes, noch als den, an dem Gott Wohlgefallen hat. Es handelt sich um ein *persönliches* Verhältnis (τὸν ἑαυτοῦ, *von ihm selbst*); Gott hat sozusagen von seinem eigenen Ich einen Teil hergegeben. Er nimmt *von sich selbst* den, den er sendet, um das zu thun, was das Gesetz nicht thun konnte; vergl. Joh. 1, 18. Der Begriff der Präexistenz würde nicht notwendig aus dem Ausdruck *senden* folgen; Joh. 1, 6 beweist, daß dieser Ausdruck sich auf die Erscheinung eines gewöhnlichen, mit göttlicher Mission beauftragten Menschen beziehen kann. Aber die Idee der Präexistenz ergiebt sich in unsrer Stelle aus dem Ausdruck: „in der Ähnlichkeit eines Sündenfleisches", welcher eine besondere Existenzweise bezeichnet, die dieser Gesandte annehmen mußte und die von derjenigen, welche seiner Sendung vorausging, verschieden war. Derselbe Begriff ist noch nachdrücklicher ausgedrückt durch ἐξαπέστειλεν, er *sandte aus* (offenbar aus dem Himmel), Gal. 4, 4; ganz klar ist er entwickelt Phil. 2, 6: „welcher, obgleich er in göttlicher Gestalt war, Knechtsgestalt angenommen hat und in Menschengestalt erschienen ist". Namentlich diese letzten Worte (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) erinnern ganz an unsre Stelle.

Die ziemlich komplizierte Wendung ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, *in der Ähnlichkeit eines Sündenfleisches*, hat der Apostel sicherlich mit besonderer Sorgfalt gebildet. Wenn er gesagt hätte: ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας, „im Sündenfleisch", so hätte es den Anschein gehabt, als ob er Jesu ein Minimum von Sünde zuschreibe, wie *Menken*, *Irving*, *Holsten* u. a. annehmen. Aber dies wäre ein Widerspruch mit 2. Kor. 5, 21. Hätte er geschrieben: ἐν ὁμοιώματι σαρκός, „in Ähnlichkeit des Fleisches", so hätte er Jesu nur einen Scheinleib zugeschrieben und den Doketismus gelehrt, wie *Pfleiderer* in der That voraussetzt, aber sicher ganz mit Unrecht; denn aus allen Schriften des Paulus und namentlich aus dem, was er über die Davidische Herkunft und die leibliche Auferstehung Jesu sagt, geht hervor, daß er ihm einen wirklichen, materiellen Leib zuschrieb, wie der unsrige ist. Diese zwei Klippen hat Paulus durch den von ihm gewählten Ausdruck vermieden, in welchem das Wort *Ähnlichkeit* nicht auf das Wort *Fleisch* allein, sondern auf den ganzen Begriff *Sündenfleisch* zu beziehen ist. Jesus ist wirklich mit Fleisch bekleidet worden, wie wir; die Substanz seines Leibes war materiell und sinnlich, wie

die des unsrigen; aber sein Fleisch war nicht, wie das unsrige, ein Sündenfleisch, d. h. ein solches, welchem die Sünde anhaftet. Dieser Ausdruck erinnert an den Ausdruck: Sündenleib, 6, 6, dessen Sinn nicht der ist, daß der Leib seiner Natur nach von Sünde befleckt, sondern daß er beim gegenwärtigen Zustand der Menschheit beständig das Werkzeug der Sünde ist. Der Ausdruck Sündenfleisch geht indes noch weiter. Das Fleisch bezeichnet, wie wir gesehen haben, wörtlich die weichen, für Lust und Schmerz empfänglichen Teile des Leibes, dann in (sittlich) neutralem Sinn eben diese Empfänglichkeit, die an sich weder gut noch böse ist, endlich in entschieden ungünstigem Sinn die anererbte, instinktive Herrschaft, welche das Verlangen nach Genuß und die Furcht vor dem Leiden auf den Willen des gefallenen Menschen ausüben. Diese Herrschaft ist das Wesentliche an dem Begriff Sündenfleisch. Jesus hat das Fleisch in den zwei ersten Bedeutungen gehabt; in der dritten nur die Ähnlichkeit, die Außenseite desselben. Er hat dieselben Empfindungen und Bedürfnisse gehabt, wie wir; aber er hat keinen Augenblick den Hang zum Genuß und die Furcht vor dem Schmerz über seinen Willen herrschen lassen; er hat sie fortwährend durch den klaren Blick auf seine sittliche Verpflichtung und durch den Gedanken an seine absolute Autorität niedergekämpft. Und so ist in ihm die Freiheit der Zustimmung, sei es zu dem sinnlichen Reiz, sei es zu dem sittlichen Antrieb, stets unversehrt geblieben, während die unsrige von Geburt an zwar nicht gänzlich aufgehoben, aber geschwächt ist durch die natürliche Neigung, sich durch die gehoffte oder gefürchtete sinnliche Empfindung bestimmen zu lassen. Es ist also, um der Folgerung auszuweichen, welche Holsten aus unsrer Stelle gezogen hat (das Vorhandensein der Erbsünde in der Person Christi), keineswegs nötig, die Bedeutung zu Hilfe zu nehmen, welche Wendt hier dem Worte Fleisch giebt: die ganze menschliche Person, wie in den Ausdrücken: kein Fleisch, alles Fleisch, für: kein Mensch, alle Menschen.[1])

Aus welchem Grund hat nun Gott seinen Sohn in dieser Erscheinungsform gesandt, während er in seiner göttlichen Gestalt (in seinem göttlichen Zustand) hätte auftreten können? Der Grund wird angegeben in den Worten: καὶ περὶ ἁμαρτίας, und für die Sünde. Wenn der Mensch noch im normalen Zustand gewesen wäre, so hätte die Erscheinung des Sohnes nicht diesen anormalen Charakter annehmen müssen. Aber es galt einen widernatürlichen Thatbestand zu nichte zu machen, die Sünde. Und eben dies hat das Kommen des Sohnes in einer unserm sündhaften Fleisch ähnlichen Erscheinungsform notwendig gemacht. Weil der Ausdruck: für die Sünde da und dort im A. T. (Übersetzung der LXX) als Substantiv vorkommt, im Sinn von Opfer für die Sünde (z. B. Ps. 40, 6), und von da in das N. T. übergegangen ist (Hebr. 10, 6. 18), haben einige Erklärer gemeint, Paulus nehme hier diese alexandrinische Redensart auf. Aber zwei Gründe sprechen gegen diesen Gedanken: 1) Dieser sehr spezielle Sinn, welcher sich natürlicherweise dem Geist der Leser eines Buches darbieten konnte, das, wie der Brief an die Hebräer, von Anspielungen auf die Gebräuche des levitischen Kultus angefüllt ist, wäre ohne Erklärung in einem Brief, wie der unsrige, und von den Christen Roms, die der Mehrzahl nach Heiden waren, kaum verstanden worden. 2) Der Zusammenhang führt keineswegs auf den Gedanken des Opfers, weil es sich nicht um Sühnung eines Vergehens handelt, sondern ausschließlich um Ausrottung eines bösen Hanges. Nicht als ob man aus dem Inhalt dieses Ausdrucks den Begriff der Sühne gänzlich ausschließen müßte. Er ist

---

[1]) Die Begriffe Fleisch und Geist, S. 190.

zweifelsohne darin enthalten, nur bildet er hier nicht den vorherrschenden Gedanken. Paulus will ganz allgemein sagen, daß in der Thatsache der Sünde und speziell in der Absicht, sie zu nichte zu machen (auf jede Weise, durch Sühnung und durch Heiligung), der Grund liege, warum Christus in dieser, seiner Herrlichkeitsnatur so entgegengesetzten Gestalt auf Erden kommen mußte.

Dieses Kommen ist nur das Mittel für das Mittel, d. h. die Bedingung der entscheidenden That, welche in den Worten ausgedrückt ist: er hat die Sünde verdammt. Verdammen heißt für schlecht erklären und dem Untergang weihen; und wir glauben nicht, daß man berechtigt ist, von dieser einfachen, gewöhnlichen Bedeutung abzugehen. Die meisten Erklärer haben sie für unzulässig gehalten und an Stelle derselben besiegen, niederschlagen, zerstören gesetzt, Chrys.: ἐνίκησεν ἁμαρτίαν; Theod.: κατέλυσεν, Beza: abolevit; Calvin: abrogavit regnum; Grot.: interfecit; Beng.: virtute privavit; Meyer, Weiß: er hat ihr die Macht genommen; Beet: er hat sie abgesetzt; so noch Thol., Fritzsche, de W. u. a. Aber Paulus hat einen besonderen Ausdruck für diesen Gedanken, nämlich καταργεῖν, aufheben, zu nichte machen; vergl. 6, 6; 1. Kor. 15, 24 u. a. In dem κατακρίνειν, verdammen, liegt der Begriff eines Richterspruchs, welchen die von diesen Erklärern angenommenen Übersetzungen nicht enthalten. Baur, Holsten, Pfleiderer finden in diesem Wort den Gedanken, Gott habe, indem er das Fleisch Jesu am Kreuz tötete, die Sünde selbst getötet. Aber verurteilen heißt nicht töten; und wie sollte die Vernichtung der Sünde in dem Fleisch Jesu sie bei uns vernichten? Überdies schließt diese Idee die des Vorhandenseins der Sünde in Jesus in sich, was nicht bloß mit 2. Kor. 5, 21, sondern auch mit seinem Selbstzeugnis im Widerspruch steht. Andere Ausleger finden hier den Gedanken der Sühnung wieder, der in Kap. 3 entwickelt worden ist: Gott hat die Sünde in Christus gerichtet, indem er, als ihr Repräsentant am Kreuz geopfert ward (Rück., Olsh., Philip., Hofm.), ein Gedanke, mit welchem mehrere den der Vernichtung der Sünde durch dieses Mittel verbinden; so Philippi: „durch Sühnung vernichten"; Geß: „die Vernichtung der Macht der Sünde durch den heiligen Geist, auf Grund eines Richterspruchs, d. h. des Versöhnungstodes Jesu". Allein, müßte es nicht befremden, wenn Paulus, nachdem er von der Versöhnung an ihrer Stelle, Kap. 3, gehandelt, hier mit ganz anderen Ausdrücken auf dieselbe zurückkäme? Wir sind daher durch den Zusammenhang und die enge Beziehung zwischen dem Verb. hat verdammt und dem Partiz. πέμψας, indem er sandte, darauf geführt, an das ganze irdische Leben Christi, als ein lebendiges Verdammen der Sünde, zu denken. Das Fleisch war bei ihm da, wie bei uns, und ließ fortwährend allen Versuchungen Zutritt, die durch die Aussicht auf Lust oder Schmerz entstehen; nichtsdestoweniger hat er beständig Widerstand geleistet und der Sünde jedes Eingehen in seinen Willen und in sein Thun verwehrt. In einem Fleisch von derselben Beschaffenheit, wie das unsrige, hat er die Sünde von seiner Person ferngehalten und indem er sie so hartnäckig und durchweg abwies, hat er sie für schlecht erklärt, für unwürdig, in der Menschheit ihr Wesen zu treiben. Was das Gesetz sozusagen auf dem Papier gethan hatte, das hat er im Fleisch gethan, in eben diesem Fleisch, vermittelst dessen die Sünde den menschlichen Willen fortreißt und zum Ungehorsam treibt. Dies ist, mit einer wichtigen Nuance, der Sinn, auf welchen Menken geführt wurde; es ist der auch von Wendt angenommene; dies war sicher auch der Gedanke des Theophylakt, wenn er sagte: „Er hat das Fleisch geheiligt und es gekrönt, indem er die Sünde in dem Fleisch richtete, welches er annahm, und indem er zeigte, daß das Fleisch von Natur nicht

sündhaft ist" (vergl. die Stelle bei de Wette)[1]. Vielleicht hatte selbst Irenäus denselben Gedanken, wenn er sich so aussprach: condemnavit peccatum (vor dem innern Richterstuhl?) et jam quasi condemnatum ejecit extra carnem. — Die nachfolgende Bestimmung ἐν τῇ σαρκί, im Fleisch, hängt nicht ab vom Substant. τὴν ἁμαρτίαν („die Sünde, welche ist im Fleisch"), sondern vom Verb. κατέκρινε, hat verdammt. Nicht nur müßte im ersten Fall der Artikel τήν nach ἁμαρτίαν stehen; sondern ganz besonders wäre diese Bestimmung, auf das Wort Sünde bezogen, entbehrlich. Verbindet man aber diese Bestimmung mit dem Verb. hat verdammt, so faßt sich in ihr der ganze Nerv des Gedankens zusammen: Christus mußte im Fleisch erscheinen, um die Sünde im Fleisch zu verdammen. Man muß sich hüten, mit Mehreren zu übersetzen: „in seinem Fleisch". Wäre dies der Sinn, so könnte das Pronom. αὐτοῦ nicht fehlen, und der Gedanke selbst wäre verdreht. Denn der Ausdruck: in seinem Fleisch würde nur eine individuelle Thatsache bezeichnen, während Paulus durch den Ausdruck: im Fleisch den allgemeinen Begriff, der in der besonderen Thatsache enthalten ist, hervortreten lassen will. Dem Helden gleich, von welchem die Sage erzählt, hat er, wenn man so sagen darf, selbst in den schmutzigen Stall hinuntersteigen müssen, mit dessen Reinigung er beauftragt war.

So geht von dem vollendet heiligen Leben Jesu eine glänzende Verurteilung der Sünde aus; und diese sittliche That, dieses größte aller der Wunder, durch welche dieses Leben ausgezeichnet ist, will fortan der heilige Geist im Leben jedes Gläubigen neu hervorbringen und in der ganzen Menschheit fortpflanzen. Dies ist der Sieg, welcher über das Gesetz der Sünde (V. 2) davongetragen werden wird. So wird die Beziehung zwischen dem: hat gerichtet in V. 3, und dem: keine Verdammnis mehr, V. 1, verständlich: Er hat in seinem Leben die Sünde verurteilt, welche, wenn sie Herr über das unsrige geblieben wäre, die Verdammnis wieder über dasselbe gebracht hätte.

Über den Vers 8, 3.

Diese Stelle enthält eine Reihe von christologischen Gedanken des Paulus, die wir in der Kürze hervorzuheben haben: 1) Der Apostel geht aus von der Idee der Präexistenz Christi (was auch Oltramare dagegen sagen mag); 2) er nimmt seine volle Menschheit an, mit Einschluß der leiblichen Existenz (wenn gleich Marcion das Gegenteil behauptete); 3) er betrachtet ihn, trotz seines Lebens im Fleisch, als völlig frei von Sünde (entgegen der Ansicht Holsten's); 4) folglich konnte er ihm nicht die gewöhnliche menschliche Entstehung zuschreiben, auf welcher die Erbsünde beruht; 5) es ist nicht statthaft, wie Meyer thut, aus dem καὶ περὶ ἁμαρτίας, und für die Sünde, den Schluß zu ziehen, daß nach Paulus die Menschwerdung nicht stattgefunden hätte, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre; Paulus sagt nur, daß diese Form der Menschwerdung durch die Notwendigkeit, ein Hindernis, die Sünde, zu beseitigen, bestimmt worden sei. Dem Erscheinen Christi in Herrlichkeit hat als Vorbereitung sein Erscheinen im Fleisch, d. h. in Niedrigkeit und Leiden, vorausgehen müssen; eben dies wäre ohne die Sünde nicht nötig gewesen.

---

[1]) Die drei genannten Theologen führen hier den Gedanken ein, daß Jesus durch sein heiliges Leben das Fleisch, d. h. die Menschheit, gegenüber dem Vorwurf, daß sie ihrem Wesen nach sündhaft sei, rechtfertigen sollte, und zwar indem er zeigte, daß man ein wahrer Mensch und doch zugleich vollkommen heilig sein könne. Da fragt man sich, in wessen Augen eine solche Rechtfertigung nötig war; jedenfalls nicht in den Augen Gottes, der die Menschheit rein geschaffen hat.

V. 4. Wenn man den V. 3 so, wie wir, erklärt, so ist seine Beziehung zu V. 4 leicht verständlich: Die Verurteilung der Sünde in der Person Christi war das von Gott gewollte Mittel (ἵνα, damit, V. 4), um die vom Gesetz geforderte Heiligkeit in uns zu verwirklichen. Das Wort δικαίωμα bedeutet hier: das, was das Gesetz als gerecht hinstellt und verlangt; nicht: das freisprechende Urteil, wie mehrere, z. B. Philippi, wollen. Es handelt sich hier nicht mehr um Aufhebung der Schuld; und wenn der Apostel hätte sagen wollen, daß vermöge des Werks Christi das Gesetz selbst uns fortan für gerecht erklären könne, so wäre der Ausdruck πληρωθῆναι, erfüllt werden, keineswegs zutreffend. Nach dem Zusammenhang und den angewandten Begriffen ist die Rede von dem, was das Gesetz vom Menschen forderte. Alle Forderungen, welche zu der vom Gesetz angestrebten Gerechtigkeit gehören (vergl. z. B. die Bergpredigt), sind in uns erfüllt, sobald wir, in den Besitz des heiligen Geistes gelangt, uns von seiner Macht, nicht mehr von der der Sünde, bestimmen lassen. Das Gesetz ist ja, wie wir gesehen haben, geistlich (7, 14); es muß also auf allen Punkten zusammenfallen mit dem, wozu der Geist treibt. Das Partiz. περιπατοῦσιν, die wandeln, giebt die Bedingung an, unter welcher Paulus das eben Gesagte von den Gläubigen versichern kann, daß nämlich die Gerechtigkeit des Gesetzes in ihnen erfüllt werden wird. — Über den Sinn des Wortes πνεῦμα, Geist, gehen die Erklärer auseinander. Nach Lange würde es sich hier um das in den Gläubigen bewirkte geistliche Leben handeln. Allein wäre dies eine so sichere Norm und gestattet V. 2 diesen subjektiven Sinn? Die meisten verstehen daher unter diesem Ausdruck den heiligen Geist. Dieser Sinn scheint uns unzweifelhaft (vergl. auch V. 9 und 11). Nur geht aus der Anwendung des Wortes Geist im folgenden (V. 5—8) hervor, daß der Apostel nicht vom heiligen Geist unabhängig von seiner Einigung mit dem menschlichen πνεῦμα redet, sondern vom erstern, als einwohnend dem letztern, oder vom letztern, als durchaus vom erstern geleitet. Daher denn in der folgenden Stelle bald der Gedanke an den Geist selbst, bald der an das durch ihn gewirkte neue Leben vorherrscht. — Aber was bedeutet das so wichtige Wort damit? Mit andern Worten: Wie ergiebt sich die Erfüllung des Gesetzes bei den Gläubigen aus der in V. 3 entwickelten Thatsache, der in der Person Christi vollzogenen Verurteilung der Sünde? In dieser Frage ist die nach dem wahren Begriff der Heiligung bei Paulus enthalten. Geß, welcher den Ausdruck: „hat die Sünde verdammt", V. 3, auf den Tod Christi anwendet, ist der Ansicht, die Wirkung des Todes Christi bei unsrer Heiligung sei die, die Gabe des Geistes möglich zu machen, welcher allein die Kraft zu heiligen hat (vergl. Gal. 3, 13. 14). Allein Paulus sagt in V. 4 keineswegs: „damit der Geist geschenkt werden könne" (wie er es Gal. 3, 14 thut: damit wir den Geist bekämen). Er stellt die Erfüllung der Gerechtigkeit des Gesetzes bei den Gläubigen als unmittelbar aus der Verurteilung der Sünde in Christo (V. 3) hervorgehend dar. Die Beziehung zwischen beiden Thatsachen ist vielmehr diese: die Heiligkeit des Gläubigen ist keine andere als die, welche Jesus selbst während seines irdischen Daseins verwirklicht hat. „Ich heilige mich für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit" (Joh. 17, 19). Das heilige Leben des Herrn auf Erden ist das Bild, welches der heilige Geist in uns nachzugestalten berufen ist, der Schatz, aus welchem er die Erneuerung unsres Lebens schöpft (Kol. 3, 10; 2. Kor. 3, 17 f.). Unser aller Heiligkeit ist nur diese einzigartige, von Christus verwirklichte Heiligkeit, welche der Geist zu der unsrigen macht: er ist unsre Heiligung, wie unsre Gerechtigkeit (1. Kor. 1, 30): dieses durch seinen Tod (welchen der Glaube zu dem unsrigen macht), jenes durch sein heiliges Leben (welches der Geist zu dem unsrigen macht). Man erinnere

sich an die beiden διά, durch, in 5, 1. 2; und an das geheimnisvolle ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, durch sein Leben, in 5, 10. Dies ist der reiche und tiefe Sinn des damit, V. 4. — Das ἐν ἡμῖν, an uns, stimmt vollkommen mit diesem Sinn überein. Es sagt zunächst, daß wir uns in diesem Stück empfangend verhalten; dann aber schließt es auch das durch uns ein. — Der Ausdruck περιπατεῖν, wandeln, ist bei Paulus das gewöhnliche Bild für das sittliche Verhalten. — Die subjektive Negation μή rührt daher, daß Paulus nicht von der Thatsache an und für sich redet, sondern von ihr als der anerkannten und angenommenen Bedingung der vorhergehenden Behauptung.

So ist der erste Satz dieses Abschnitts bewiesen, unsre Befreiung vom Gesetz der Sünde. Zwar ist die Macht der Sünde nicht vernichtet, aber sie kann in uns nicht mehr das περιπατεῖν, den Wandel, bestimmen. So ist noch der zweite Gedanke zu erörtern: die Befreiung von der letzten Verdammnis, der des Todes; des geistlichen, V. 5—10, und so am Ende gar des leiblichen, V. 11.

V. 5—6: **„Denn die, die nach dem Fleisch sind, gehen auf die Dinge des Fleisches aus; aber die, die nach dem Geist sind, gehen auf die Dinge des Geistes aus. 6. Denn das Fleisch geht auf den Tod; aber der Geist geht aus auf Leben und Frieden;"**

Der Zusammenhang zwischen dem vorhergehenden Vers und V. 4 ist folgender: Paulus hat soeben ausgesprochen, daß die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit unfehlbar bei demjenigen vollkommen verwirklicht werden wird, welcher sich in seinem Verhalten nicht durch das Fleisch, sondern, wie dies bei den Gläubigen der Fall ist, durch den Geist leiten läßt. Er beweist dies (denn), indem er an den bestimmten Einfluß erinnert, welchen der innere fleischliche oder geistliche Zustand auf die Willensbestrebungen und Meinungen und dadurch sogar auf das Verhalten des Menschen ausübt. Wie derjenige Mensch, der sich durch das Fleisch zu den Dingen des Fleisches hinziehen läßt, dadurch zur Übertretung des denselben entgegenstehenden Gesetzes getrieben wird, ebenso wird derjenige, der sich vom Geist zu den Gütern des Geistes hinziehen läßt, dadurch getrieben, sein Leben dem Gesetz des Geistes gemäß zu gestalten, dessen wahres Ziel jene Güter sind. — Εἶναι κατά, unter der Herrschaft eines stehen: es handelt sich hier um den innersten Quellpunkt des sittlichen Lebens, von wo mit einer gewissen Notwendigkeit das φρονεῖν ausgeht. Bengel: Sensus statu fluens. Φρονεῖν ist ein Ausdruck, welcher im Griechischen sowohl das Denken als das Wollen in sich befaßt; es heißt nach etwas streben und zugleich seine Gedanken vorwiegend darauf hinrichten. Vergl. die Ausdrücke μεγαφρονεῖν, ὑψηλοφρονεῖν, groß von sich denken, hochstreben. Das φρονεῖν ist bestimmt durch das εἶναι, das Wesen, und bestimmt seinerseits das περιπατεῖν, den Wandel. — Die Dinge des Fleisches, des Geistes sind die dem Verlangen des Fleisches, des Geistes angemessenen Dinge, die zu dessen Befriedigung geeigneten Güter. Also: wie der sittliche Zustand, so das Verlangen; wie das Verlangen, so der Wandel.

V. 6. In V. 5 ist gesagt worden: Fleisch und Geist treiben beide, auf das auszugehen, was sie befriedigt. In V. 6 wird dieses wichtige Gesetz begründet, welches zugleich das Gesetz der Sünde und des Todes und das Gesetz des Geistes (V. 2) umfaßt. In der That (denn) liegt sowohl im Fleisch als im Geist ein Streben, sein eigenes Ziel zu erreichen, und das ist für das Fleisch der Tod, für den Geist das Leben. Es ist klar, daß, wenn Paulus das Ziel des fleischlichen Strebens den Tod nennt, er dies nicht thut vom Standpunkt des nach dem Fleisch lebenden Menschen, sondern indem er sich auf den Standpunkt der Wirklichkeit stellt und die Sache bei ihrem richtigen

Namen nennt. Auf seiten des Geistes ist es anders: da fließt das erreichte Ziel mit der Absicht dessen, der dahin gelangt, in Eins zusammen. — Das *denn* erklärt sich also ganz einfach, ohne daß man mit *Tholuck*, *Meyer* einen im Profangriechisch ganz seltenen Gebrauch dieser Partikel zu Hilfe nehmen müßte. — *Weiß* versteht unter dem φρόνημα nicht die Bestrebung, sondern das, was das Ziel derselben ist, den erstrebten Gegenstand; das heißt: dasselbe, was Paulus unmittelbar vorher „die Dinge des Fleisches, des Geistes" genannt hat. Allein diese Bedeutung paßt in V. 7 nicht mehr; und in den Wörterbüchern (*Passow*, *Schleußner* u. a.) wird kein einziges Beispiel angeführt, welches für jene sprechen würde. Φρόνησις ist die Fähigkeit, φρόνημα die *Art und Weise* des φρονεῖν; vergl. die zahlreichen Ausdrücke τυραννικόν, ὑπέρτολμον, γενναῖον, πάτριον, ἐλεύθερον φρόνημα. Dieser Ausdruck bezeichnet also nicht den Gegenstand des φρονεῖν, V. 5, sondern dieses selbst, die Gesinnung nach ihrem sittlichen, entweder fleischlichen oder geistlichen Charakter. — *Der Tod* ist das Ziel, auf welches das Fleisch hinstrebt und zu welchem es seine Sklaven führt. Es bedarf in der That der Trennung von Gott, d. h. des sich immer weiter entwickelnden Todes, um sich selbst immer vollständiger zu befriedigen. Die völlige Trennung von Gott ist daher das letzte, bewußte oder unbewußte Ziel des Lebens im Fleisch und für das Fleisch. Das Ziel, auf welches der Geist hingerichtet ist, ist dagegen *das Leben*, die völlige Einigung mit Gott, und in dieser Einigung der freieste Aufschwung und die vollste Entfaltung aller Fähigkeiten der Seele. Der Apostel fügt hinzu: *der Friede*; das ist das Gefühl der innern Ruhe und Befriedigung, welches ein solches Dasein begleitet, der Gegensatz zu dem Unbehagen und der innern Unruhe, welche den Gang zum Tode begleiten. Es ist klar, daß die Begriffe Tod und Leben hier im geistlichen Sinn genommen sind, aber nicht ohne die letzten Folgen dieses doppelten sittlichen Zustandes erkennen zu lassen. — Man kann den ersten dieser beiden Gänge weder in seinem Lauf aufhalten noch seine Richtung auf das Ziel hin ändern; um diesem verhängnisvollen Ziel zu entgehen, giebt es nur Ein Mittel, nämlich von diesem Weg auf einen andern überzulenken, indem man sich unter das Gesetz des Geistes begiebt, um dadurch von dem des Fleisches befreit zu werden.

Die beiden Behauptungen des V. 6 werden in den folgenden Versen gerechtfertigt, die erste in V. 7 und 8, die zweite in V. 9—11.

V. 7—8: **„deshalb, weil die Gesinnung des Fleisches Haß gegen Gott ist, denn sie unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes; denn sie vermag es auch nicht;** 8 **und die, welche in dem Fleisch sind, können Gott nicht gefallen."**

Das διότι, *deshalb, weil*, kündigt eine Erklärung an, welche auch wirklich folgt. Wenn das Fleisch, das Leben des Ich für das Ich, auf den Tod, d. h. die vollständige Trennung von Gott, ausgeht, so ist der Grund der, daß es seinem Wesen nach *Haß gegen Gott* ist. Es fühlt wohl, daß es alles, was es seinem Abgott giebt, Gott nimmt, und daß es alles, was es Gott gewähren würde, seinem Abgott entziehen müßte. Die Feindschaft mit Gott ist also die Kehrseite des fleischlich Gesinntseins; sie gehört zum Wesen des Fleisches. Darin liegt die Erklärung des atheistischen Fanatismus eines Teils des gegenwärtigen Geschlechts. Diese Feindschaft erweist sich an zwei Thatsachen, von denen die eine das Verhalten des Menschen gegen Gott (V. 7b), die andere das Verhalten Gottes gegen den Menschen betrifft (V. 8). Das erstere ist die Empörung des Fleisches gegen den göttlichen Willen, welcher unaufhörlich ihm zuwider ist und es belästigt. — Solange das Fleisch ist,

was es ist, kann es nicht anders, als das Gesetz und den, der es gegeben hat, hassen, und diese beiden können sich nicht ändern.

V. 8. Auf der andern Seite, wie sollte Gott an einem solchen Zustand der Empörung Freude finden? Er kann kein größerer Freund des Fleisches sein, als das Fleisch von ihm. Der Widerstreit hört also nicht auf; das ist eben der Weg des Todes. Das δέ kann nicht also bedeuten, wie Calvin, Flatt u. a. meinen. Es bezeichnet die Gegenseitigkeit: und auf der andern Seite. Diese Feindschaft ist wechselseitig. — An Stelle des abstrakten Prinzips, Fleisch, setzt Paulus die fleischlichen Individuen; er nähert sich so der direkten Anwendung auf seine Leser, welche in V. 9 folgt. — Im Fleisch sein ist ein noch stärkerer Ausdruck als das nach dem Fleisch sein, V. 5. Nach dem letztern ist das Fleisch die Norm des sittlichen Seins; nach dem erstern ist es Prinzip, Quelle desselben. Nun aber, wie kann Gott an Wesen seine Freude finden, welche darin ihr Lebensprinzip haben, daß sie nur nach dem Ich fragen? Ist dies nicht ein Prinzip, welches dem göttlichen Wesen widerspricht? — Auf diese Weise stürzen sich denn die fleischlichen Wesen, schon in den geistlichen Tod versunken, immer tiefer hinein, während die geistlichen Menschen sich auf der zum Leben führenden Stufenleiter bis zu der vollkommenen Daseinsweise emporschwingen, da die letzte Spur der Verdammnis, der leibliche Tod selbst, verschwinden wird; dies ist das V. 9—11 entwickelte Gesetz des Geistes des Lebens; und so ist dann der Inhalt des Wortes erschöpft, welches den Text dieses ganzen Abschnitts bildet: keine Verdammnis mehr! (V. 1.)

V. 9: **„Aber ihr, ihr seid nicht unter der Herrschaft des Fleisches, sondern unter der des Geistes, wenn wirklich der Geist Gottes in euch wohnt; aber wenn einer nicht den Geist Christi hat, gehört er ihm nicht an.“**

Die Natur und die Folgen des φρόνημα τῆς σαρκός (des fleischlichen Sinnes) sind in abstrakter Form geschildert worden. Indem der Apostel jetzt zur Entwickelung des φρόνημα τοῦ πνεύματος (des geistlichen Sinnes) übergeht, wendet er sich direkt an seine Leser, weil er in ihnen die Repräsentanten des Lebens im Geist sieht. Er beginnt damit, daß er das Vertrauen ausspricht, welches er ihnen gegenüber hat, fügt aber doch zugleich eine Beschränkung hinzu, durch welche er sie zu einer Selbstprüfung darüber anhält, ob ihr Zustand wirklich dieser Voraussetzung entspricht: εἴπερ, wenn wirklich. Dieses Wort drückt nicht bestimmt einen Zweifel aus, wie εἴγε, wenn anders, es thun würde (Kol. 1, 23), sondern eine Erwartung, deren Richtigkeit erst geprüft werden muß: sie beruht auf ihrem christlichen Beruf; aber nur, wenn dieser ernstlich ist. An ihnen ist es, die Wahrheit dieser Voraussetzung zu prüfen. In dem Ausdruck ἐν πνεύματι εἶναι, im Geist sein, scheint das Wort Geist eher das vom heiligen Geist gewirkte innere Leben zu bezeichnen, als den heiligen Geist selbst. Dasselbe ergiebt sich auch aus den folgenden Worten: „Wenn wirklich der Geist Gottes in euch ist“, wo absichtlich der Ausdruck: Geist Gottes gebraucht ist, im Unterschied zu dem vorhergehenden: im Geist sein. — Da der Ausdruck οἰκεῖν, wohnen, einfach den Gegensatz bildet zu dem οὐκ ἔχειν im folgenden Vers, so bezeichnet er nur das Vorhandensein des Geistes, nicht auch zugleich (wie ich in der ersten Auflage erklärte) das beständige Einwohnen (siehe Weiß). — Der Geist Christi steht offenbar im letzten Satz an Stelle des Ausdrucks Geist Gottes im vorhergehenden. Jesus hat sich den Geist Gottes vollkommen angeeignet; er hat aus demselben sein persönliches Leben herausgebildet, und so teilt er ihn als seinen Geist der Kirche mit. Wo daher dieses Lebensband zwischen einer Seele und

Christus nicht besteht, da bleibt diese seiner Gemeinschaft und seinem Heil fremd; welches auch sein Bekenntnis sein möge, ein solcher gehört nicht zu den Seinigen. Nach dieser ernsten Bemerkung, welche an die Stelle 6, 20—23 erinnert, hebt die Entwickelung der Folgen des Lebens des Geistes wieder an, indem sie an die günstige Voraussetzung von V. 9a anknüpft.

V. 10: „**Wenn aber Christus in euch ist, so ist wohl der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen.**"

Wie der Apostel für den Geist Gottes den Geist Christi gesetzt hatte, so setzt er jetzt für den Geist Christi seine Person selbst: Wenn aber Christus in euch ist. „Da, wo der Geist Christi ist, sagt Hofmann, ist er auch selber." In der That, weil der Geist aus Christus kommt, geht seine Wirksamkeit darauf hin, Christum in uns lebendig zu machen. „Ich werde wieder zu euch kommen, sagt Jesus, Joh. 14, 17. 18, da er das Werk des Geistes darlegt. Dieser neue Ausdruck läßt energischer, als der vorige, die enge Beziehung zwischen der Person Jesu und der unsrigen hervortreten und bereitet so den 11. Vers vor, in welchem die Auferstehung Jesu als das Unterpfand der unsrigen dargestellt ist. — Der Gläubige soll an der leiblichen Auferstehung Christi teilhaben. Diese Hoffnung beruht eben darauf, daß schon jetzt Christi Leben die geistliche Seite seines Wesens durchdrungen hat, wenn auch sein Leib noch dem Tode unterliegt. Wir kennen aus 5, 12. 15 und 17 die Anschauung des Apostels hinsichtlich der Ursache des Todes. „Durch die Schuld eines einzigen sind die vielen gestorben." Die Thatsache der Allgemeinheit des Todes rührt also nicht von den Sünden der einzelnen her, sondern von der Ursünde. Der Sinn der Worte: um der Sünde willen steht somit fest; es handelt sich um die Sünde Adams. Man kann zuweilen fragen hören, warum die Gläubigen noch sterben, wenn Christus wirklich für sie gestorben ist; und man zieht daraus einen Beweis gegen die Lehre von der Versöhnung. Aber man vergißt, daß, da der Tod nicht eine individuelle Strafe ist, keinerlei Beziehung zwischen dieser Thatsache und der den gläubigen Individuen gewährten Sündenvergebung besteht. Der Tod, sofern er als allgemein menschliches Gericht an die Gattung als solche geknüpft ist, bleibt bis zur Vollendung des gesamten Werkes Christi; vergl. 1. Kor. 15, 26. Oltramare nennt die Erklärung, welche das Wort tot hier in der eigentlichen Bedeutung nennt, „sinnlos", weil „der Leib jedenfalls, mag nun Christus in uns sein oder nicht, dem Tode unterworfen bleibt"; er faßt den Ausdruck tot bildlich: der Verlust aller Thatkraft zum ferneren Vollbringen fleischlicher Dinge. Die Worte: um der Sünde willen würden bedeuten: um der Sünden willen, die der Leib durch die sinnlichen Triebe verursacht. Diese Erklärung bedarf keiner Widerlegung. Mehrere Ausleger (Chrys., Er., Grot., Holst. u. a.) beziehen den Ausdruck tot auf das der Sünde Absterben (6, 2 ff.). Aber weder das: um der Sünde willen, noch der folgende Vers, wo die Idee der leiblichen Auferstehung entwickelt ist, noch der ganze Zusammenhang gestattet diesen Sinn. — Wenn Oltramare die natürliche Bedeutung des Wortes tot sinnlos findet, so rührt dies daher, daß er nicht erkannt hat, daß dieser erste Satz ein bloßes Zugeständnis ist (μέν). Das neue Leben hat zwar noch nicht den vom Tod betroffenen Leib durchdrungen; aber der Geist ist schon lebendig, und der Leib wird nachfolgen (V. 11). Das Wort νεκρός, tot, ist hier angewendet vom Standpunkt des unausbleiblichen Resultates aus (Weiß) oder mit Rücksicht auf das unwiderrufliche Verdammungsurteil, von welchem der Leib betroffen worden ist, und das Prinzip des Todes, welches während des ganzen Lebens unaufhörlich fortwirkt. —

Aber wenn der Tod noch über den Leib des Gläubigen herrscht, so ist für ihn schon ein Gebiet da, wo das Leben seine Macht entfaltet, das des Geistes. Hofmann dringt nachdrücklich darauf, daß man den Ausdruck Geist hier auf den Geist Gottes beziehe. Man müßte in diesem Fall die Worte: der Geist ist Leben in dem Sinn auffassen: der Geist erzeugt und erhält das Leben in der Seele. Aber der Gegensatz zwischen dem Geist und Leib führt eher darauf, daß man den erstern auf das geistliche Wesen im Gläubigen selbst deutet. In der Stelle 1. Theß. 5, 23 unterscheidet Paulus drei Seiten im Menschen: Leib, Seele und Geist. Unter dem dritten versteht er das Organ, mit welchem die Seele des Menschen und zwar des Menschen allein unter allen lebenden Wesen begabt ist, das Organ, welches das Göttliche aufnimmt und sich aneignet; kraft dieser geistlichen Fähigkeit kann der Geist Gottes in die Seele eindringen und durch diese den Leib beherrschen. Paulus will nicht bloß sagen, daß der Geist im Gläubigen am Leben teilnimmt, sondern daß er, vermöge seiner Einigung mit dem heiligen Geist, selbst der Quellpunkt des Lebens wird. Dieser Gedanke bildet den Übergang zu dem der leiblichen Auferstehung, in V. 11. — Die Worte: um der Gerechtigkeit willen können sich nicht auf die Wiederherstellung der Heiligkeit beziehen, wie Er., Thol., Beck, Weiß u. a. wollen; der Geist lebt nicht um der sittlichen Gerechtigkeit willen; nach Paulus ist vielmehr die Gerechtigkeit in diesem Sinn die Frucht des lebendig gewordenen Geistes. Es handelt sich also um die Gerechtigkeit im Sinn der dem Gläubigen geschenkten Rechtfertigung (Kap. 1—4), kraft deren er den heiligen Geist empfängt, welcher durch die Einigung mit seinem Geiste den letzteren belebt und in Thätigkeit versetzt. Auf diesen Sinn führt ebenso auch das parallele Satzglied in der ersten Vershälfte: um der Sünde willen. Wie der Leib stirbt um einer Sünde willen, welche nicht unsre individuelle Sünde ist, so lebt der Geist auf Grund einer Gerechtigkeit, die uns ohne unser Verdienst geschenkt wird. — Aber wird dieser dem Tod verfallene Leib ihm für immer preisgegeben sein? Nein; auch diese letzte Spur der Verdammnis muß ausgewischt werden.

V. 11.: **„Wenn aber der Geist dessen, der Jesum [1]) von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, wird der, der Christum Jesum [2]) von den Toten auferweckt hat, auch [3]) eure sterblichen Leiber lebendig machen, um seines Geistes willen, der in euch wohnt. [4])"**

Das εἰ δέ, wenn aber, bezeichnet den Fortschritt von dem schon empfangenen Leben des Geistes zu der noch zu erwartenden Auferstehung des Leibes. Im ersten Satz gebraucht der Apostel den Namen Jesus, weil es sich um eine geschichtliche Thatsache handelt, die seine Person betrifft; das von den Alex. hinzugefügte τόν hebt die Idee dieser bekannten Persönlichkeit noch nachdrücklicher hervor. Im zweiten Satz sagt er: Christus, um diesen Jesus als Mittler zu bezeichnen und die Rolle, welche er uns gegenüber hat, hervortreten zu lassen. Wie Hofmann bemerkt, verbürgt uns die persönliche Auferstehung Jesu nur das, daß Gott uns auferwecken kann; aber seine Auferstehung, als die des Christus angesehen, verbürgt uns, daß er es wirklich thun wird. Man sieht auch an dieser Stelle, wie Paulus jeden Ausdruck

[1]) ℵAB lesen τον vor Ιησουν.

[2]) Drei Hauptlesarten: T. R. mit KLP: τον χριστον; BEFG: χριστον; ℵAD: χριστον Ιησουν (C Syr[sch]: Ιησουν χριστον).

[3]) ℵB lassen και weg.

[4]) Die dritte Ausg. von Etienne mit BDEFGKLP 10 Mnn. It Syr[sch] Ir. Or. liest δια το ενοικουν αυτου πνευμα (um des Geistes willen ...); T. R. mit ℵAC, vielen Mnn. Cop. Clem. Athan. Epiph. u. s. w. liest δια του ενοικουντος αυτου πνευματος (durch den Geist ...).

abwägt. Ob man nach mehreren Mjj. den Namen Jesus im zweiten Satz beizubehalten hat, ist fraglich. — Die beiden Ausdrücke ἐγείρειν, auferwecken (von Jesus gebraucht[1], und ζωοποιεῖν, lebendig machen (auf die Gläubigen angewendet), sind ebenfalls absichtlich gewählt. Der Tod Jesu war ein Schlaf gewesen, mit welchem noch keine Spur von Auflösung des Leibes verbunden war; es genügte, ihn zu erwecken. Bei uns muß der Leib, weil der Verwesung anheimgegeben, eine vollständige Wiederherstellung durchmachen; dies ist mit dem ζωοποιεῖν, lebendig machen, ausgedrückt. — Das καί, auch, welches der Sinait. und Vatic. weglassen, paßt ganz gut zum Zusammenhang: ist einmal der Geist lebendig gemacht, so muß es der Leib auch werden. — Der Apostel hat in V. 10 vom Leib gesagt, er sei tot, νεκρόν. Warum setzt er dafür jetzt sterblich, θνητόν? Man hat gemeint, er gebrauche dieses Wort, das einen weitern Sinn hat, in der Absicht, die darunter zu befassen, welche bei der Wiederkunft des Herrn leben werden und deren Leib nicht auferweckt, sondern verwandelt werden wird. Die wahre Erklärung dieses Ausdrucks scheint mir einfacher: In V. 10 will Paulus von der Thatsache (Tod) reden; in V. 11 von der Beschaffenheit (sterblich). Die Auferstehung wird nicht nur die Thatsache des Todes in die des Lebens umtauschen; sondern sie wird die Natur des Leibes selbst umgestalten, welcher aus einem sterblichen ein unverweslicher werden wird (1. Kor. 15, 43. 44).

Die letzten Worte dieses Verses haben in den ersten Jahrhunderten der Kirche eine ziemlich bedeutende, dogmatische Rolle gespielt. Die, welche die Gottheit und die Persönlichkeit des heil. Geistes festhielten, lasen, wie es einige alte alex. Mjj. thun, lieber διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος . . ., „durch den heil. Geist, welcher in euch wohnt“. In der That würde der Apostel mit dieser Ausdrucksweise die göttliche Thätigkeit der Auferweckung (Joh. 5, 21) dem heil. Geist zuschreiben, was zugleich mit seiner freien Kausalität seine Gottheit in sich schlösse. Die Gegner dieses Dogmas brachten die andere Lesart vor, welche in der Ausgabe von Etienne sich findet und von welcher die des T. R. hier abweicht: διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα, „um des Geistes willen, der in euch wohnt“. Diese letztere Lesart findet sich bei Autoritäten der drei Familien, der ägyptischen (Vatic., Sah., Or.), der occidentalischen (Ir., It.), der syrischen und byzantinischen (Pesch., KLP, Mnn.), während die rezipierte Lesart sich nur bei drei Alex. und einem Kirchenvater derselben Gegend (Klem.) findet. Bei diesem Sachverhalt kann man die Annahme der ersteren Lesart in der 8. Ausgabe Tischendorfs nur seiner Vorliebe für den Sinait. zuschreiben. Auch der Sinn entscheidet zu Gunsten der bestbezeugten Lesart. Das διά mit dem Akkus. um . . . willen fügt sich ganz natürlich an die beiden ähnlichen διά in V. 10: „wegen der Sünde der Tod; wegen der Gerechtigkeit das Leben des Geistes“; so auch wegen des Lebens des Geistes die Auferstehung des Leibes. Der ganze Gedankengang faßt sich in diesen drei wegen zusammen. Zudem kommt es hier dem Paulus nicht darauf an, zu zeigen, durch was die Auferstehung gewirkt wird. Was ihm nach der ganzen Gedankenfolge von V. 5 an einzig und allein vorschwebt, ist das, zu erklären, kraft welches sittlichen Zustandes sie wird gewährt werden können. Das, worauf Gott sein Augenmerk richten wird, wird sein die Einwohnung seines eignen Geistes im Gläubigen, der heilige Gebrauch, den er von seinem Leib gemacht haben wird, die Würde eines Tempels Gottes, welche dieser Geist dem Leib verliehen haben wird (1. Kor. 6, 19). Ist der Leib ein solcher, so wird er ihn auch in ähnlicher Weise behandeln, wie er den seines eigenen Sohnes behandelt hat. Dies ist der triumphierende Gedanke, mit welchem der Apostel diesen Abschnitt schließt und so ist die Entwickelung des Wortes: keine Verdammnis mehr beendet.

— Diese Differenz der Lesart ist die einzige im ganzen Römerbrief, welche angethan wäre, einen gewissen Einfluß auf die christliche Lehre zu haben. Und überdies glauben wir nicht einmal, daß die Frage, ob die Auferstehung des Leibes *durch* die Wirksamkeit des heil. Geistes oder *wegen* seiner Einwohnung in uns stattfinde, sehr oft in unsern Dogmatiken erörtert und in christlichen Unterrichtsbüchern besprochen worden sei; so wenig wichtig ist sie.

Der Apostel sagt nichts vom Los, das den Leibern der Ungläubigen oder der nicht geheiligten Gläubigen aufbewahrt ist. Er macht es auch so in der Stelle 1. Kor. 15, 20—28. Dieses Stillschweigen erklärt sich aus seiner Absicht, welche darin bestand, das Werk *des Heils* bis an sein Ende zu beschreiben, ohne auf das Verhältnis derer Rücksicht zu nehmen, welche an demselben nicht teilhaben. Wir denken schließlich, daß nach allem dem eine Widerlegung derer nicht mehr nötig sein wird, welche, wie *de Wette*, *Philippi*, *Holsten*, den Ausdruck: den Leib lebendig machen, V. 11, ganz oder teilweise (durch Verbindung des eigentlichen und bildlichen Sinns) auf die *Heiligung* des Leibes bei den Christen, im Sinn von 6, 12. 13, beziehen zu müssen glauben. Paulus bringt nicht in dieser Weise die Fragen durcheinander: er hat V. 2 gesprochen von zwei Gesetzen, die zu vernichten sind, dem der *Sünde* und dem des *Todes*. Und er hat aufs strengste die Ordnung eingehalten, welche er sich dadurch vorgezeichnet hatte.

Achtzehnter Abschnitt.

8, 12—17.

Erlöst von Sünde und Tod, ist der Christ Sohn und wird dadurch Erbe.

Dieser Abschnitt ist nicht, wie mehrere wegen der Form von V. 12 und 13 gemeint haben, eine praktische Anwendung des vorhergehenden. Die Absicht des Apostels ist vielmehr, zu zeigen, wie auf die von Christus und seinem Geist weggeschafften Übel beim Gläubigen die herrlichsten Vorrechte gefolgt sind, auf die Sünde die Heiligkeit, auf die Verdammnis der Kindschaftsstand, auf den Tod das Leben. So bildet denn dieser Abschnitt den Übergang zur folgenden Abteilung, welche die letzte herrliche Vollendung des Heils zum Gegenstand hat.

Das Leben des Geistes verwirklicht sich beim Gläubigen nicht ohne seine Mitwirkung, nicht durch die einmalige Thatsache seiner Mitteilung. Es bedarf seitens des Menschen einer energischen, anhaltenden Bereitwilligkeit, sich vom Geist leiten zu lassen und dadurch die Thätigkeit des Fleisches zu zerstören. Denn der Geist zielt auf die Aufopferung des Fleisches hin, und diese kommt nicht ohne Schmerzen zu stande; es ist ein Sterben.

V. 12—14: **„So sind wir denn nun, Brüder, verpflichtet nicht dem Fleisch, um nach dem Fleisch zu leben;** 13 **denn wenn ihr nach dem Fleisch lebet, so müsset ihr sterben; aber wenn ihr durch den Geist tötet die Werke des Leibes**[1]**, so werdet ihr leben.** 14 **Denn alle, welche von dem Geist Gottes geführt werden, die sind Kinder Gottes.**[2]**“**

---

[1] DEFG It. Ir. Or. lesen: της σαρκος (*des Fleisches*) statt του σωματος (*des Leibes*).

[2] T. R. mit KLP liest: εισιν υιοι θεου; ℵACDE: υιοι θεου εισιν; BFG: υιοι εισιν θεου.

Hat man den Geist empfangen, so muß man auch nach dem Geist wandeln. Das so denn nun bezieht sich auf den Gedanken des vorhergehenden Stücks: „Weil der Geist euch von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit hat, so begebet euch nicht wieder unter diesen Fluch, indem ihr nach dem Fleisch wandelt." — Die Anrede: Brüder steht allemal da, wo der Apostel zum Zweck einer praktischen, persönlichen Bemerkung seinen Lesern nahetreten will. — Wenn Paulus sagt: wir sind verpflichtet, wörtlich Schuldner, so hatte er im Sinn fortzufahren: dem Geist, um nach ihm zu leben. Aber er unterbricht sich, weil er das Bedürfnis empfindet, ausdrücklich die entgegengesetzte Handlungsweise zu beseitigen, welche sich in der Wirklichkeit immer wieder aufdrängen will, und fügt rasch hinzu: nicht dem Fleisch. „Der natürliche Mensch, bemerkt Hofmann, bildet sich ein, daß er verpflichtet sei, sein Fleisch zu befriedigen." Die Sorge um seine Person, die Befriedigung seiner Neigungen und seiner Eitelkeit, die Verwirklichung seiner irdischen Pläne erscheint ihm als seine erste und wichtigste Verpflichtung. Aber es ist das eine Schuld, die man weder anerkennen noch bezahlen soll. Warum? sagt der Apostel im folgenden Vers.

V. 13. Auf diesem Weg würde selbst der Wiedergeborene in den Tod gehen. Gegen seinen Mörder hat man aber keinerlei Verpflichtung. Μέλλετε: „es bleibt euch nichts übrig, als . . .; dies ist die Zukunft, welche euch unfehlbar erwartet." Jetzt wäre der Zeitpunkt da gewesen, um den empfangenen Satz wiederaufzunehmen: „Ihr seid verpflichtet . . . dem Geist." Aber der Apostel setzt voraus, daß dieser Gedanke deutlich genug aus dem Gegensatz, der dasteht, sich ergebe: nicht dem Fleisch, und er fährt fort, wie wenn er jenen ausgedrückt hätte: „Aber wenn ihr durch den Geist u. s. w." Wohin führt dieses Prinzip, dessen treibende Kraft an die Stelle von der des Fleisches tritt? Auch in einen Tod; aber in einen solchen, welcher der Weg zum Leben ist: „Wenn ihr . . . tötet, werdet ihr leben." Der Rhythmus dieses V. ist derselbe, wie der, auf welchen Calvin bei 7, 9 f. aufmerksam machte: 13a das Leben des Fleisches ist der Tod des Menschen; 13b der Tod des Fleisches ist das Leben des Menschen. Der Apostel sagt hier: die Werke oder genauer „die Geschäfte des Leibes", nicht „des Fleisches". Dieser Wechsel des Ausdrucks ist schon einzelnen gräko-lat. Abschreibern aufgefallen, welche den Text darnach zu verbessern suchten, indem sie τῆς σαρκός statt τοῦ σώματος schrieben. Aber dies ist nicht nötig. Der Leib ist hier angesehen als das Werkzeug, dessen sich das Fleisch zu seiner Befriedigung bedient. Es ist das organische Zusammenwirken der Glieder des Leibes nötig, um die Absichten des Fleisches zu verwirklichen. Der Leib ist hier nicht dem Geist, sondern dem Fleisch entgegengestellt. — Der Ausdruck πρᾶξις wird häufig in der schlimmen Bedeutung von Intrigue, Verrat gebraucht; dies ist offenbar hier der Fall. Es handelt sich um die strafbaren Handlungen des Leibes, zu welchen das Fleisch reizt. — Das πνεύματι, durch den Geist, so wie es hier dem σώματος gegenübergestellt ist, bezeichnet nicht den göttlichen Geist (Weiß), sondern den Geist als Bestandteil der menschlichen Person, allerdings sofern er vom göttlichen Geist durchdrungen ist. Dieser Sinn wird durch den Ausdruck πνεῦμα θεοῦ im folgenden V. bestätigt. Jeder Akt der Aufopferung, durch welchen die Selbständigkeit des Leibes verneint und seine Unterwerfung unter den Geist energisch bejaht wird, bereitet beim Menschen ein Wachstum des geistlichen Lebens vor. Nur soweit sich im Gebiet des Fleisches ein leerer Raum bildet, kann die Wirksamkeit des Geistes in uns mit neuer Kraft sich entfalten. So erklärt sich das: ihr werdet leben. Dieser Ausdruck bezieht sich zwar schon auf jeden Augenblick im irdischen Dasein des Gläubigen, umfaßt aber hier seine ganze Entwickelung bis zum Zustand der Vollkommenheit. Dies ist das Thema

der folgenden Verse, 14—17: „*Ihr werdet leben*: denn ihr seid *Söhne* Gottes (V. 14—16) und daher *Erben* (V. 17).“

V. 14. Die Verbindung des V. 14 mit V. 13 liegt auf der Hand: Ihr werdet leben; denn, vom Geist Gottes geführt, seid ihr Söhne Gottes; ein Sohn Gottes kann aber nicht anders als leben. Ὅσοι, wörtlich: „*soviele deren sind, die geführt werden*...“ Entweder will Paulus sagen (so in der ersten Auflage): „Die Thatsache, daß ihr vom Geist Gottes geführt werdet, erhebt euch zu der Stellung von Söhnen Gottes“, wobei die Würde eines Sohnes Gottes vom Besitz des Geistes und von der Willigkeit, sich von ihm leiten zu lassen, abhängig gemacht wäre. *Weiß* meint, dieser Sinn stimme nicht zur Theologie des Paulus; ich glaube aber, daß er sich in einer Weise erklären läßt, welche mit dieser sich gut verträgt. Ferner führt dieser Ausleger, und zwar mit mehr Recht, gegen diesen Sinn die Ausdrücke πνεῦμα υἱοθεσίας, δουλείας, im folgenden V. an, bei welchen der Genitiv kaum als Genitiv der Ursache (der Geist, der die Kindschaft, die Knechtschaft *hervorruft*) genommen werden kann, vielmehr als Genitiv der Eigenschaft zu fassen ist: der Geist, welcher der Sohnes- oder Sklavenstellung eigen ist, ein Sinn, bei welchem der Zustand eines Sohnes oder Sklaven als schon *vorhanden* und der kindliche oder knechtische Geist als diesen bloß begleitend angesehen wird. Was hauptsächlich für diesen zweiten Sinn spricht, ist die parallele Stelle Gal. 4, 6: „*Weil* ihr Söhne Gottes seid, hat Gott in eure Herzen den Geist seines Sohnes gesandt.“ Zuerst wird man ein Sohn durch den Glauben an Christus und durch die dem Glauben geschenkte Rechtfertigung; dann empfängt der Gerechtfertigte als Besiegelung seiner Sohneswürde den Geist des Sohnes. Demnach ist der Sinn von V. 14: „Ihr werdet leben; denn euer Geführtwerden vom Geist beweist, daß ihr wirklich Söhne seid.“ Ἄγεσθαι, sich treiben lassen von. — Οὗτοι: diese; nicht, wie Weiß meint, *nur* diese; sondern: diese *sicherlich*. Das Subjekt ist wiederholt zum Zweck einer nachdrücklichen Bejahung. — Das Wort θεοῦ, *Gottes*, ist in den beiden Sätzen dieses V. gleichfalls absichtlich wiederholt. Es stellt die Verbindung zwischen den beiden Gedanken her: Sohn Gottes sein und vom Geist Gottes geführt werden. Ein Sohn folgt der Anregung seines Vaters. — Der Ausdruck υἱός, *Sohn*, schließt die Gemeinsamkeit der Natur und alle Vorrechte, welche daraus fließen, in sich, mithin da Gott der Vater ist, die Teilnahme an seinem Leben, welches *das Leben* ist. — Von den drei in der Anmerkung angegebenen Lesarten paßt die des T. R.: „*sie sind* Söhne Gottes“ gut zum Zusammenhang. Doch ist die des Sinait. und Alex.: „*Söhne Gottes* sind sie“ noch passender; sie rechtfertigt nachdrücklicher das: *ihr werdet leben*. Die des Vatic.: „*Söhne* sind sie Gottes“ scheint mir nicht annehmbar zu sein. Das Wort *Sohn* schließt, wenn es so von seiner Beifügung getrennt wird, einen Gegensatz in sich, und dieser könnte nur der des Sklavenstandes sein. Aber dieser Kontrast war durch nichts in den V. 12—13 vorbereitet; er gehört dem V. 15 an. — Die Würde eines Sohnes Gottes ist eine so hohe, daß der Apostel das Bedürfnis empfindet, deren Wirklichkeit zu beweisen. Er thut dies im folgenden durch einen zweifachen Beweis: der eine ist geschöpft aus dem Wesen des Geistes selbst, den sie empfangen haben und der ein kindlicher Geist ist (V. 15); der andere aus dem Zeugnis, welches dieser Geist dem giebt, der ihn empfangen hat (V. 16).

V. 15: „**Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, um in die Furcht zurückzufallen, sondern ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, Vater.**“

Die Alten haben aus den Worten: Ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen den Schluß gezogen, es müsse den Lesern zuvor von Gott selbst ein knechtischer Geist geschenkt worden sein; daher die Erklärung des Chrysostomus, welcher den Ausdruck Geist der Knechtschaft auf das mosaische Gesetz bezog. Dieser Sinn ist unzulässig. Man müßte in diesem Fall eher an den lohnsüchtigen und furchtsamen Geist denken, welcher den Gesetzesgehorsam begleitete. Aber wäre es möglich, daß Paulus ihn einer göttlichen Mitteilung zuschriebe? Wenn man das Adverb. πάλιν, wieder, wieder nicht zu dem Verb. ἐλάβετε, ihr habt empfangen, sondern einzig und allein zu der Bestimmung: εἰς φόβον, in die Furcht, zieht, so nötigt nichts in dem Ausdruck zur Annahme, Paulus denke an eine frühere göttliche Mitteilung; denn der Sinn ist dieser: „der Geist, welchen ihr von Gott empfangen habt, ist keineswegs ein knechtischer Geist, der euch in die Furcht, in welcher ihr ehemals lebtet, zurückversetzte." Vergl. 2. Tim. 1, 7. Der Charakter der heidnischen Religionen ist in der That das Gefühl der Furcht (δεισιδαιμονία, Apg. 17, 22). Und war es nicht in gewisser Beziehung bei den Juden ebenso, obgleich die Furcht vor Jehova bei ihnen einen erhabeneren Charakter angenommen hatte, als die Furcht vor den Göttern bei den Heiden? Die Gesinnung, mit welcher der Geist Gottes das Herz der Gläubigen erfüllt, ist nicht die Furcht, welche der Stellung des Sklaven eignet, sondern das Vertrauen und die Freiheit, wie sie einem Sohn zukommen. Man könnte hier das Wort Geist ausschließlich als Bezeichnung für eine subjektive Anlage auffassen; wie in jenem Wort des Ewigen, den Sanherib betreffend (Jes. 37, 7): „Ich will in ihn einen solchen Geist legen, daß er in sein Land zurückkehren wird"; vergl. 1. Kor. 4, 21: ein Geist der Milde; Röm. 11, 8: ein Geist der Betäubung. Dies wäre hier das Sohnesgefühl im Verhältnis zu Gott. Eine Stütze könnte diese Auffassung finden in dem Gegensatz zwischen diesem Vers und dem folgenden, in welchem der objektive Sinn des Wortes Geist stark betont ist: „der Geist selbst giebt Zeugnis..." Nichtsdestoweniger ist es unmöglich, wenn man die Verbindung zwischen dem 15. und dem vorhergehenden Verse ins Auge faßt, unter dem Geist der Sohnschaft, von welchem Paulus hier redet, etwas anderes als den Geist Gottes selbst zu verstehen; vergl. besonders Gal. 4, 6, eine Stelle, die der unsrigen so sehr gleicht und in welcher ein Zweifel nicht möglich ist. Der Unterschied zwischen dem 15. und 16. Verse hinsichtlich des Sinnes von Geist ist also nicht der von innerer Verfassung und dem Geist Gottes, sondern vielmehr, wie wir sehen werden, der einer zweifachen Wirkungsweise desselben heil. Geistes. — Der Geist der Sohnschaft ist der Geist Gottes, sofern er im Gläubigen die der erhabenen Sohnesstellung entsprechende kindliche Gesinnung hervorbringt. Man kann sagen: es ist der Geist des Sohnes selbst, Gal. 4, 8. Er versetzt uns Gott gegenüber in dasselbe Verhältnis, wie Jesum, wenn er sagte: Vater! Der Ausdruck υἱοθεσία, Kindschaft, erinnert an die Thatsache, daß Jesus allein Sohn dem Wesen nach ist (υἱὸς μονογενής, eingeborener Sohn). Um Söhne zu werden, müssen wir ihm durch den Glauben einverleibt werden (Eph. 1, 5). — Das Fürwort ἐν ᾧ, durch welchen, drückt aus, daß wir unter der Einwirkung des Sohnesgefühls, welches der Geist in uns hervorbringt, in dieser Weise beten; und der Ausdruck rufen deutet die tiefe Bewegung an, mit welcher dieses anbetende Rufen aus dem dankbaren Herzen des Gläubigen dringt. — Abba ist die Form, welche das hebräische אָב, Vater, im Aramäischen, welches man zur Zeit Jesu in Palästina sprach, angenommen hatte. In dieser Form redete Jesus zu Gott, wenn er ihn Vater nannte; vergl. Mark. 14, 36. Man hat gemeint, Paulus gebrauche hier diese Form, weil er sich in seinen eigenen Gebeten gewöhnlich ihrer be-

dient habe; er habe die griech. Übersetzung ὁ πατήρ, Vater, in seinem Brief an die Römer und Galater beigefügt, weil der aramäische Ausdruck für sie, als alte Heiden, unverständlich gewesen wäre. Aber warum hätte er dann nicht, wie sonst, ein τοῦτ' ἔστιν, das heißt, hinzugefügt? Der Gebrauch dieses Wortes (welches sich in drei Schriften des N. T. findet) muß sich auf eine allgemeinere Sitte gründen. Wie die Ausdrücke Amen, Hosianna, Halleluja, war dieses Abba wohl aus der liturgischen Sprache der judenchristlichen Urkirche in die allgemeine kirchliche Sprache herübergekommen. Indem man im christlichen Gottesdienst diese heilige Anrede gebrauchte, welche durch den Mund Jesu selbst hindurchgegangen war, gehorchte man nicht nur jenem Befehl: „Wann ihr betet, so sprechet: Unser Abba (unser Vater), der du bist im Himmel“, sondern die Kirche erhob sich damit zu der Stimmung ihres Hohenpriesters, welcher mit eben diesem Ausdruck für sich selbst und für seine Brüder gebetet hatte. Mit Rücksicht auf die griechisch redenden Christen, besonders die neubekehrten, nahm man dann wahrscheinlich die Gewohnheit an, einfach die griechische Übersetzung ὁ πατήρ beizufügen, wie es schon Markus thut. Augustin und Calvin haben gemeint, durch diese beiden nebeneinander gestellten Formen habe man die Einigung der Christen jüdischen und heidnischen Ursprungs in Einem geistlichen Leib ausdrücken wollen.

V. 16: **„Der Geist selbst giebt Zeugnis unserm Geist, daß wir Kinder Gottes sind.“**

Das Asyndeton zwischen V. 15 und 16 ist hier, wie immer, das Zeichen einer tiefen Erregung, welche den logischen Faden der Rede unterbricht; es kündigt die nochmalige, energischere Bekräftigung derselben Thatsache an, aber so, wie sich diese von einer neuen Seite aus darstellt. Der Ausdruck αὐτὸ τὸ πνεῦμα bedeutet nicht: der nämliche Geist (τὸ αὐτὸ πνεῦμα), sondern: der Geist selbst, als unmittelbares Organ Gottes. Der Apostel hatte die Erfahrung gemacht von dem Unterschied zwischen einem Zustand, welchen der göttliche Geist in uns gewirkt hat und der sich unter der Form des kindlichen Gebets ausspricht (V. 15) und zwischen der Sprache, mit welcher Gott selbst uns, durch den Geist, antwortet (V. 16). Ein ähnlicher Unterschied tritt im folgenden Abschnitt hervor, wo Paulus den Seufzer derer, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben (V. 23), ausdrücklich unterscheidet von dem Seufzer des Geistes, der in ihnen betet (V. 26). Im Leben Jesu ist es auch keineswegs dasselbe, wenn er von Gott sagt: mein Vater (Luk. 2, 49 u. a.) und wenn Gott zu ihm sagt: Du bist mein Sohn (Luk. 3, 22). So schöpft hier der Apostel einen zweiten Beweis unsrer Sohnesstellung aus der Thatsache, daß nicht bloß unser Herz kindlich gegen Gott gesinnt ist und spricht: mein Vater, sondern daß das Herz Gottes selbst durch die Stimme des heiligen Geistes uns die Antwort giebt: mein Kind. Vergl. die Steigerung Gal. 4, 9. Nicht nur unsre Arme breiten sich aus, um Gott zu fassen, der sich uns in Jesus Christus naht, sondern zu gleicher Zeit legen sich die seinigen um uns und ziehen uns empor, hin auf seinen Schoß. Oltramare hält diese Unterscheidung für willkürlich. Selbst Weiß findet, von Meyer in diesem Punkt abweichend, in den V. 15 und 16 Ein und dasselbe innere Zeugnis, welches er dem durch das ἄγεσθαι, getrieben werden, in V. 14 bezeichneten, objektiven Zeugnis entgegenstellt; als ob nicht eine augenscheinliche Steigerung von V. 15 zu V. 16 vorhanden wäre! — Das σύν, mit, im Verb. συμμαρτυρεῖν behält seine natürliche Bedeutung bei: Zeugnis ablegen mit; der Geist Gottes bezeugt mit unserm Geist, dessen kindliche Stimmung sich in V. 15 aussprach. Der Dativ τῷ πνεύματι ἡμῶν, unserm Geist, ist nicht regiert von diesem σύν, mit, sondern vom ganzen Verb.: „legt Zeugnis

ab unserm Geist"; unser Geist empfängt, eben indem er seine kindliche Gesinnung ausspricht (V. 15), das Zeugnis von der väterlichen Gesinnung Gottes durch das Zeugnis des heiligen Geistes. Der Ausdruck τέκνον, Kind, unterscheidet sich von dem υἱός, Sohn, V. 14, dadurch, daß dieser mehr die persönliche Würde und Unabhängigkeit, den offiziellen Charakter als Vertreter der Familie hervortreten läßt, während jener einen mehr vertraulichen Sinn hat und auf die Lebensgemeinschaft sich bezieht. Der eine betont die Ehrenstellung, der andere das Naturverhältnis.

V. 17: „**Wenn wir aber Kinder sind, so sind wir auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi; wenn wir wirklich mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden.**"

Die Worte: Sind wir aber Kinder zeigen deutlich, auf was die Beweisführung des Apostels hinzielte, nämlich auf die Stellung als Erbe, welche von der des Kindes abhängig ist und die Begründung des: ihr werdet leben, in V. 13, beschließt. — Zwar stirbt Gott nicht, wie ein Vater, der ein Erbe hinterläßt; aus dem innersten Schatze seiner Herrlichkeit heraus bereichert er seine Söhne, indem er ihnen dieselbe, d. h. indem er sich selbst ihnen mitteilt. Denn, richtig verstanden, ist sein Erbe er selbst. Das Beste, was er seinen Kindern geben kann, ist sein Wohnen in ihnen. Paulus sagt dies selbst, wenn er den vollendeten Zustand so beschreibt: Gott alles in allen (1. Kor. 15, 28). — Aber er fügt hier einen Ausdruck hinzu, der ganz besonders dazu geeignet ist, uns eine Vorstellung von der Hoheit eines solchen Zustandes zu geben: Miterben Christi. Die so erhabene Idee Erben Gottes könnte leicht für uns im Nebel verschwimmen, wenn nicht der Apostel, um uns diesen abstrakten Gedanken faßbarer zu machen, die konkrete Thatsache hinzufügte: in Gemeinschaft mit Christus erben; also nicht von ihm erben, sondern mit ihm die göttliche Habe teilen. Um einen ungefähren Begriff von der Bedeutung des Titels Erben Gottes zu bekommen, müssen wir also auf das Verhältnis sehen, welches zwischen Christus selbst und Gott während seines Erdenlebens bestand, und wir werden eine Vorstellung davon haben, welche Aussichten uns der Name Kinder und Erben eröffnet; vergl. V. 29. — Nur ist, wenn man in den Besitz des Erbes gelangen will, noch eine Bedingung zu erfüllen: wenn wir mit ihm leiden. Paulus weiß wohl, daß wir in demselben Maß, in welchem wir uns nach der Herrlichkeit sehnen, vor dem Leiden zurückschrecken. Aber gerade im Leiden schließt sich das Band zwischen Christus und uns, kraft dessen wir seine Miterben werden können (2. Tim. 2, 11 f.), fester zusammen. Die Treue im Dienst Christi muß notwendig Leiden nach sich ziehen, sei es äußere von seiten der Welt (V. 35), oder innere durch den Kampf mit der Sünde (V. 13). Man tritt ein in den gemeinsamen Besitz des herrlichen Erbes nur, indem man seinen Anteil an dem gemeinsamen Erbe des Leidens annimmt. Das εἴπερ, wenn wirklich, drückt nicht einen Zweifel an der Erfüllung dieser Bedingung durch die Leser aus, wie dies bei εἴγε der Fall wäre, sondern die absolute Notwendigkeit dieser Erfüllung. „Wenn, das merkt euch wohl . . ." Das ἵνα, damit, bezeichnet, wie Weiß erklärt, den göttlichen Zweck, auf welchen der leidende Christ im Glauben eingehen muß. — Diese letzten Worte: Wenn wir mit ihm leiden, damit wir mit ihm verherrlicht werden, bilden den Übergang zum folgenden Abschnitt.

III. Die herrliche Vollendung als das sichere Ziel der gegenwärtigen Leiden.

8, 18—39.

Der Apostel hat vom 6. Kapitel an die große Thatsache der christlichen Heiligung nach ihren verschiedenen Seiten dargestellt. Um die Entwickelung des Heils zu beendigen, braucht er nur noch die Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit zu beweisen, welche den krönenden Abschluß desselben bilden wird.

So folgt also auf die Rechtfertigung, als die Grundlage des Gebäudes (1, 18 — 5, Schluß) und die Heiligung, welche das Gebäude selbst ist (6, 1 — 8, 17), die einstige Verklärung, als der Giebel desselben (8, 17 — Schluß).[1])

Der Apostel lebte nicht in einem Zustand eingebildeter Glückseligkeit. Obwohl Sohn und Erbe, sah er sich doch täglich hineingestellt in den Kampf mit den Mühseligkeiten des Erdenlebens. Er hat es unmittelbar vorher zu verstehen gegeben durch die bedeutungsvollen Worte: „Wenn wir mit ihm leiden." Im Blick auf diesen noch zurückzulegenden Leidensweg fühlt er das Bedürfnis, zum Schluß das herrliche Ziel festzustellen, zu welchem Gott die Gläubigen vorherbestimmt hat und zu dem er sie unfehlbar gelangen läßt.

Der Gedankengang des Apostels, in diesem kurzen dritten Teil, ist nach meiner Ansicht allgemein, und zwar bis in die neuesten Kommentare herein, falsch verstanden worden. Die einen haben im folgenden Abschnitt eine Reihe von Trostgründen gefunden, welche der Apostel den leidenden Gläubigen vorhalte. Es wären nach Meyer folgende drei: 1) die Thatsache, daß die künftige Herrlichkeit die gegenwärtigen Leiden übersteigt (V. 18—25); 2) der Beistand des heil. Geistes (V. 26 und 27); 3) das Mitwirken aller Dinge zum Heil derer, die Gott lieben (V. 28—30). Reuß, beim 28. Verse angekommen, sagt: Nach der Hoffnung (V. 18—25) und dem Geist (V. 26 und 27) führt der Apostel noch eine dritte Thatsache an, dazu angethan, uns aufrecht zu erhalten, „es ist das, daß denen, welche Gott lieben, alles zum Besten dient". Etwas weiter unten fährt er dann so fort: „Bei diesem Anlaß zählt Paulus noch einmal die Reihe der Akte auf, in welchen Gott in das Heil des einzelnen vermittelnd eingreift." Eine dritte Thatsache . . ., bei diesem Anlaß! Solche Ausdrücke passen nicht zu der Art, wie der Apostel seinen Gegenstand zu behandeln pflegt; und wenn man genötigt ist, zu ihnen seine Zuflucht zu nehmen, so beweist dies einfach, daß man seinen Gedankengang nicht verstanden hat. Philippi zählt vier Ermunterungsgründe auf: 1) die Größe der zukünftigen Herrlichkeit; 2) die göttliche Ordnung, wonach diese Herrlichkeit ein Gegenstand beständigen Wartens sein soll; 3) der Beistand des heiligen Geistes; 4) das Mitwirken aller Dinge zu unserm Besten.

---

[1]) Ich kann nicht begreifen, wie Weiß diesen entscheidenden Schritt in der Gedankenentwickelung des Briefs so sehr verkennen mag, daß er die V. 12—27 in Einen Abschnitt zusammenfaßt, mit der Überschrift: „Der Geist als Prinzip der Heilsgewißheit." Was hat denn das Seufzen der Kreatur (V. 20—23) oder das Walten der Vorsehung, welche den Gläubigen alles zum Besten dienen läßt (V. 27), mit der Thätigkeit des Geistes zu schaffen? Gewährt nicht der angegebene Fortschritt von der Rechtfertigung zur Heiligung und von der Heiligung zur herrlichen Vollendung einen klareren und vollständigeren Begriff von der Gedankenwelt des Apostels?

Nach Holsten wird hier die christliche Hoffnung begründet: 1) auf den Zustand des Geschaffenen; 2) auf das Seufzen der Gläubigen; 3) auf das Seufzen des Geistes; 4) auf das Bewußtsein, welches die Gläubigen haben, daß selbst ihre Leiden ihnen zum Besten ausschlagen müssen. Wie kann man hoffen, Paulus verstanden zu haben, wenn man ihn auf solche Weise zerstückelt hat? Er reiht nicht drei, vier Punkte so aneinander, wie man es gewöhnlich in Predigten thut. Sein Gedankengang ist organischer. Schlatter allein hat das Bedürfnis empfunden, die Entwickelung in diesem Abschnitt tiefer zu erfassen. Er erkennt deutlich den durch das δέ, aber, in V. 28 bezeichneten Gegensatz und teilt demgemäß diesen Abschnitt in zwei Teile, welche beide den Zweck haben, die Gewißheit der christlichen Hoffnung zu beweisen: 1) durch eine Thatsache, die von unten her ist, das Seufzen, welches von der Erde zum Himmel steigt, V. 18—27; und 2) durch eine Thatsache, die von oben her ist, den göttlichen Ratschluß, durch welchen die Vollendung des Heils vorherbestimmt ist, V. 28—30. Das ist eine großartige, geistreiche, vielleicht nur zu geistreiche Auffassung. Ich habe schon in der ersten Auflage die Ansicht ausgesprochen, daß das δέ, aber, in V. 28, einen starken Gegensatz bezeichnet, den Gegensatz, der diesen ganzen Abschnitt beherrscht; aber in einfacherem Sinn als dem von Schlatter. Nachdem der Apostel in V. 18—27 den allgemeinen Leidenszustand geschildert hat, welcher nach einer äußeren Erneuerung verlangt, nach einer Erneuerung, welche dazu dient, das durch die beiden großen Thatsachen der Rechtfertigung und Heiligung innerlich begründete Heilswerk zu vollenden, stellt er von V. 28 an den göttlichen Ratschluß der letzten Verklärung dar, der diesem Seufzen entspricht und die durch Christus vollbrachte Erlösung besiegelt. Man sieht also, daß dieser ganze Abschnitt schon keimartig in den letzten Worten des vorhergehenden enthalten war. Der Gedanke: „Wenn wir mit ihm leiden", ist der in V. 18—27, und der zweite: „auf daß wir mit ihm verherrlicht werden", ist der in V. 28—30 entwickelte; vergl. namentlich das mit ihm, V. 29. — Man erinnere sich, wie Paulus die ganze Stelle 7, 7 — 8, 11 in den letzten Worten des vorhergehenden Abschnitts: im neuen Geisteswesen (8, 1—11) und nicht im alten Buchstabenwesen (7, 8—25) angekündigt hatte, und man wird ein Beispiel haben von der Methode des Apostels und von der Art seiner Geistesarbeit.

Neunzehnter Abschnitt.

8, 18—30.

Die Vollendung des Heilsplans trotz des gegenwärtigen Leidenszustandes.

Im allgemeinen Thema, V. 18, sind klar die zwei zu entwickelnden Gedanken ausgesprochen: 1) die Leiden der gegenwärtigen Zeit und 2) die Herrlichkeit, die darauf folgen soll; das συμπάσχειν und das συνδοξασθῆναι.

V. 18—27.

V. 18: „**Denn ich achte, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht wert sind, mit der Herrlichkeit verglichen zu werden, die an uns soll geoffenbart werden.**"

Der Ausdruck λογίζομαι, ich achte, bedeutet hier: „ich urteile nach angestellter Berechnung." Die folgenden Ausdrücke schließen in der That den Gedanken einer Berechnung in sich. Das Adjektiv ἄξιος, wert, kommt nach

den alten Lexikologen von ἄγω, stoßen, in Bewegung setzen, her und bezeichnet eigentlich etwas, was schwer genug ist, um die Wagschale in Bewegung zu setzen. Die Präposit. πρός ist hier, wie so häufig, zur Bezeichnung eines Verhältnisses gebraucht. Demzufolge will der Apostel sagen, daß er bei einer Vergleichung des gegenwärtigen irdischen Elends mit der Herrlichkeit, die seiner in der Zukunft wartet, zu dem Schlusse komme, daß jenes erstere bei seinen Entscheidungen keinerlei Gewicht in die Wagschale werfen und daher niemals seine Treue erschüttern könne. — Warum setzt er die erste Pers. Singular. ich achte, anstatt im Namen aller Christen zu reden? Ohne Zweifel, weil es sich hier um einen Eindruck und eine Entscheidung von persönlicher Art handelt und er seine Brüder einladen will, dieselbe Berechnung anzustellen und dieselbe Folgerung daraus zu ziehen. Und er hat wohl das Recht, ihnen gegenüber die erste Stimme in dieser Frage für sich in Anspruch zu nehmen, er, der offenbar mehr leidet, als irgendeiner unter ihnen. — Die gegenwärtige Zeit bezeichnet den jetzigen Zustand des irdischen Daseins im Gegensatz zu demjenigen der neuen Welt, welcher an die Stelle desselben treten wird. Es ist das Elend, welches einerseits von den Schwächen des Leibes und den Nöten des Lebens herrührt, anderseits in der Feindschaft der Menschen und den Sünden der Gläubigen selbst seinen Grund hat. Paulus, der von dieser doppelten Art von Leiden mehr als jeder andere gelitten hat, nennt sie dennoch, 2. Kor. 4, 17, des gegenwärtigen Augenblicks leichtes Leiden im Gegensatz zu dem unendlichen Gewicht der künftigen Herrlichkeit, das in seinen Augen weit überwiegt. — Es ist keineswegs nötig, in diesen παθήματα eine Anspielung auf die in der Endzeit erwarteten (Meyer) oder auf irgendeine gegenwärtige Verfolgung (Oltramare) zu finden. — Die Herrlichkeit, von der er redet, soll geoffenbart werden; das hat den Sinn, daß sie schon da ist, nicht nur in dem Plan Gottes, welcher sie uns bestimmt hat, sondern auch in der Person des verherrlichten Christus; mit dessen Erscheinen wird sie sichtbarlich hervortreten (Kol. 3, 4). Der Apostel fügt hinzu εἰς ἡμᾶς, an und für uns. Er hätte ἐν ἡμῖν, an uns, schreiben können; aber dieser Ausdruck hätte nicht genügt. Denn die Herrlichkeit wird nicht bloß in unsrer eigenen Verwandlung bestehen, sondern auch in dem Kommen des Herrn selbst und in der Verwandlung der Welt, die um unsertwillen stattfinden wird. Da sich die beiden Beziehungen an uns und für uns nicht mit Einer Präpos. wiedergeben lassen, so haben wir lieber die erste, als die umfangreichere, in der Übersetzung ausgedrückt.

Mit V. 19 beginnt eine Entwickelung, die den Zweck hat, den gegenwärtigen allgemeinen Zustand des Elends und des Harrens, wie er in V. 18 ausgesprochen worden ist, zu beweisen.

V. 19: „**Denn das Harren der Kreatur trachtet nach der Offenbarung der Kinder Gottes.**“

Der Sinn dieses denn und daher der Zweck der ganzen folgenden Stelle ist sehr verschieden aufgefaßt worden. Nach den einen (Chrys., Calv., Thol., Hofm.) würde die Richtigkeit der Berechnung in V. 18 bewiesen durch die Größe der erwarteten Herrlichkeit, nach andern (de Wette, Mey., Weiß, Oltram.) durch ihre Gewißheit oder durch ihr Bevorstehen (Reiche) oder endlich durch ihren Charakter als rein zukünftiger (Philip.). Aber keiner dieser Begriffe findet in V. 20 seinen Beweis, wie es nach dem γάρ in diesem V. sein sollte. Wie soll, bei diesen verschiedenen Erklärungen, das schmerzliche Seufzen der Kreatur irgendetwas beweisen? Kann ein Wunsch als Bürgschaft seiner eigenen Erfüllung angesehen werden, zumal wenn es der Wunsch eines der Eitelkeit unterworfenen Wesens ist, wie der Apostel nachher mit Be-

ziehung auf die Natur sich ausdrückt? Nein, was Paulus mit diesem allgemeinen sehnsüchtigen Harren, das auch den Gläubigen nicht fremd ist, nachweist, und zwar in ganz unanfechtbarer Weise, ist dieses: daß, wenn wir auch geistlich schon selig sind (durch die Rechtfertigung und Heiligung), uns noch viel fehlt, um es auch äußerlich zu sein. Biblisch ausgedrückt, heißt das: dem Leib nach leben wir noch in der *gegenwärtigen Weltzeit*, dem Geist nach leben wir schon in der *zukünftigen*. Unser jetziger Zustand schließt somit ein auffallendes Mißverhältnis in sich: in einem Sinn sind wir errettet, im andern noch nicht. Eben dies geht ganz klar hervor aus jenem allgemeinen Gefühl sehnsüchtigen Harrens, welches einst einer vollkommenen Harmonie zwischen Innerem und Äußerem Platz machen soll. Das *denn* in V. 19 geht also weder auf οὐκ ἄξια (die Größe der Herrlichkeit), noch auf μέλλουσαν (ihren Charakter als zukünftiger), sondern auf den Ausdruck: παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ, *die Leiden der gegenwärtigen Zeit*: „Ja, diese Leiden sind wirklich noch vorhanden; denn alles befindet sich in einem Zustand der Sehnsucht!" *Holsten*, immer von der vorgefaßten Meinung beherrscht, als ob unser Brief an die Judenchristen Roms gerichtet sei, führt den vorliegenden Gegenstand so ein: „Die Judenchristen fragen: Aber wenn aller Zorn gehoben ist, warum noch so viele Leiden?" Allein wir richten an ihn die Gegenfrage: Sind es nur die Judenchristen, ist es nicht jedes christliche Bewußtsein, welches so fragt? — Der erste Seufzer, der dem Apostel ans Ohr dringt, ist der der Kreatur. Der griechische Ausdruck, welchen wir mit *Harren* übersetzt haben, ist eines von den wunderbaren Wörtern, wie sie die griechische Sprache zu bilden gestattet. Es ist aus drei Bestandteilen zusammengesetzt: κάρα, *das Haupt*; δοκέω, δοκάω, δοκεύω, *warten auf, ausspähen*; und ἀπό, *von, von weitem*; daher: „warten, mit erhobenem Haupt und den Blick gerichtet gegen denjenigen Punkt am Horizont, von wo der erwartete Gegenstand kommen muß." Welch plastische Vorstellung! Ein Künstler könnte den Entwurf einer Statue der Hoffnung von diesem griechischen Ausdruck abnehmen. Das Verb. ἀπεκδέχεται, welches wir mit *trachtet nach* übersetzt haben, verdient eine ähnliche Bemerkung; es besteht aus dem einfachen Verb. δέχομαι, *empfangen*, und den zwei Präposit. ἐκ, *aus den Händen eines*, und ἀπό, *von, von weitem*, und bedeutet somit: „etwas empfangen aus der Hand eines, welcher es uns von weitem entgegenstreckt." Dieses Substantiv und dieses Verb. zusammen beschreiben mit Lebendigkeit das Harren der leidenden Kreatur, welche insgesamt in gewissem Sinn ungeduldig den Blick auf die erwartete Zukunft richtet. — Was hat man hier unter der *Kreatur* zu verstehen? Die Verschiedenheit der Antworten, welche die Erklärer auf diese Frage geben, ist staunenswert. Das Wort selbst, ἡ κτίσις, kann den schöpferischen Akt oder das Resultat dieses Aktes, die Totalität der geschaffenen Dinge, bezeichnen. Aber sehr häufig nimmt es eine beschränktere Bedeutung an, welche durch den Sinn der ganzen Stelle angezeigt ist. So müssen wir in dieser Stelle von der Kreatur vor allem *die Gläubigen* ausschließen. Denn im 23. Vers sind sie angeführt als eine Klasse für sich. Ebenso müssen wir davon ausnehmen die *nichtgläubigen* Menschen, seien es Juden oder Heiden. Denn Paulus würde sicherlich von ihnen nicht sagen, daß sie ohne ihre Schuld der Eitelkeit unterworfen sind (vergl. Kap. 1), noch daß sie sich sehnen nach der Erlösung der Kinder Gottes. Eins oder das andere: entweder werden sie sich dereinst bekehren, dann gehören sie selbst unter die bei der Parusie erlösten Kinder Gottes; oder sie bekehren sich nicht, dann werden sie nicht, wie die Kreatur nach V. 21, Anteil bekommen an den Wirkungen dieser herrlichen Erlösung. Man hat auch schon an die *Engel* gedacht. Allein was die bösen Engel betrifft, hätte es keinen Sinn; und von den guten könnte

der Apostel doch nicht sagen, daß sie der Eitelkeit unterworfen seien (V. 21). Es bleibt daher nichts übrig, als den Ausdruck Kreatur auf die unvernünftigen Wesen zu beziehen, welche wir gewöhnlich unter dem Ausdruck: die Natur, im Gegensatz zur Menschheit, verstehen. In diesem Sinn ist das Wort gebraucht im Buch der Weisheit, 16, 24 und 19, 6.

Es ist also ausgeschlossen die Erklärung des Origenes, welcher Oltramare und andere gefolgt sind: die menschliche Kreatur im allgemeinen, Christen, Juden und Heiden; die von Augustin und Schleiermacher: die ganze nichtbekehrte Menschheit; die von Locke und Böhme, von denen der eine das Wort auf die Juden, der andere auf die Heiden bezieht; die sozinianische und arminianische, welche es im Sinn von neuer Kreatur faßt, d. h. auf die Christen deutet; endlich die von Zyro, welcher vorschlägt, unter κτίσις das Fleisch bei den Wiedergeborenen zu verstehen, u. s. w. Unsre Erklärung ist die am allgemeinsten angenommene (Calv., Mel., Grot., Beng., Thol., de Wette, Mey., Philip., Hofm., Weiß u. s. w.). Sie wird bestätigt durch folgende Parallelen: Matth. 19, 28, wo Jesus von der allgemeinen Welterneuerung, welche stattfinden muß, redet; Apg. 3, 21, wo Petrus „die Wiederherstellung aller Dinge“ ankündigt, und Offenb. 21, 1, wo diese Erneuerung beschrieben wird als die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Derselbe Ausblick auf eine allgemeine Neuschöpfung in der Endzeit ist schon im A. T. eröffnet (Jes. 11, 1 ff.; 65, 17; Ps. 102, 26. 27; Ps. 104, 34); sie ergiebt sich aus der Thatsache des Falles des Menschen, in welchen die Natur mitverwickelt worden ist. Zeigt sich hinsichtlich des Falles ein Verhältnis der Zusammengehörigkeit beider, so natürlich auch hinsichtlich der Wiederherstellung. Oltramare wendet ein, unvernünftigen Wesen könne kein Seufzen, kein Harren zugeschrieben werden; allein es ist klar, daß es ein bildlicher Ausdruck ist zur Bezeichnung des Unbehagens, von welchem die mit Empfindung begabten Naturwesen zu leiden haben, und der Plagen, von welchen so oft auch die unbeseelten Wesen betroffen werden. In diesem prophetisch-dichterischen Abschnitt ist die Bestimmung der Natur dargestellt als der Gegenstand ihres Sehnens. — Die Stunde der Umwandlung wird bezeichnet als der Augenblick der Offenbarung der Söhne Gottes. Dieser Ausdruck findet seine Erklärung in Kol. 3, 4: „Wenn Christus, unser Leben, geoffenbart wird, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit geoffenbart werden.“ Das Erscheinen der Söhne Gottes in ihrer wahren, geheiligten Natur wird die Bande des Fluchs durchbrechen, durch welche heutzutage noch die Kreatur an die Eitelkeit und den Tod gekettet ist; vergl. Matth. 13, 43; 1. Joh. 3, 2. Die Natur selbst wartet ungeduldig auf die Ankunft dieser neuen Gäste, weil sie weiß, daß sie zu ihrem Empfang ihren schönsten Schmuck anlegen wird. — In den folgenden Versen entwickelt Paulus noch vollständiger diesen abnormen Charakter des gegenwärtigen Zustands, von welchem er eben, in V. 19, gesprochen hat.

V. 20—22: **„Denn die Kreatur ist der Eitelkeit unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern um deswillen, der sie ihr unterworfen hat, auf Hoffnung, 21 darum, daß**[1] **die Kreatur selbst auch befreit werden wird von der Knechtschaft der Verwesung, um teil zu haben an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. 22 Denn wir wissen, daß alle Kreatur mitseufzt und gleichsam mit in Wehen liegt bis jetzt.“**

---

[1]) ℵDFG lesen διοτι (darum daß), anstatt οτι (daß oder weil), wie der T. R. mit allen andern Mjj. liest.

Die Eitelkeit, welcher jetzt die Natur unterworfen ist, ist der Zustand der Hinfälligkeit, von welchem alles irdische Wesen beherrscht ist. „Überall, sagt Reuß, haben wir Bilder des Todes und des Vergehens vor Augen; die Plage der Unfruchtbarkeit, die Wut der Elemente, der Zerstörungstrieb der wilden Tiere, selbst die Gesetze, welche das Pflanzenleben beherrschen, alles giebt der Natur einen düstern Anstrich ..." Diese Herrschaft des Todes, welche sich über alles, was entsteht, erstreckt, kann nicht der normale Zustand einer von Gott erschaffenen Welt sein. Anderseits kann sich die Natur diesen nicht selbst zugezogen haben, weil sie nicht sittlich frei ist. Nicht nach ihrem eigenen Willen, sagt daher der Apostel, befindet sie sich in diesem Zustand, sondern um deswillen, der sie ihr unterworfen hat. Von wem redet er da? Nach den meisten neueren Erklärern: von Gott. Hat nicht er den Fluch über ihr ausgesprochen: „Die Erde soll verflucht sein um deinetwillen (1. Mos. 3, 17)"? Indes, wenn dies der Gedanke des Apostels wäre, so müßte es befremden, daß er um ... willen (διά mit Akkus.) sagt; denn Gott ist nicht die moralische Ursache, sondern der thatkräftige Urheber der Verfluchung der Natur. Sodann, wenn das nicht nach ihrem eigenen Willen bedeutet: nicht durch ihre eigene Schuld, so erwartet man natürlich, daß in dem entgegengesetzten Ausdruck (sondern um deswillen ...) der angegeben sei, auf welchem die sittliche Verantwortlichkeit für diese Katastrophe lastet; daher man sich nicht wundern darf über die Erklärung des Chrysostomus, Schneckenburger, Tholuck, welche das ὁ ὑποτάξας, der unterworfen hat, auf den ersten Menschen beziehen; vergl. 5, 12 und den Ausdruck 1. Mos. 3, 17: „die Erde soll verflucht sein um deinetwillen." Indes fragt man sich bei diesen beiden Deutungen, was den Apostel zu dem etwas geheimnisvollen Ausdruck veranlaßt habe: dessen, der. Es wäre so einfach gewesen, zu sagen: durch den Willen Gottes, oder: durch die Schuld des Menschen. Und wie soll, bei der zweiten Auffassung, der Ausdruck: der, der unterworfen hat auf den Menschen passen, der bei diesem Ereignis, soweit es die Natur angeht, eine rein passive Rolle gespielt hat? So ist denn ein Ausleger, Hammond, darauf geführt worden, die Worte auf Satan zu deuten, den Fürsten dieser Welt (wie Jesus sagt), der dadurch, daß er den Menschen zu Fall brachte, die Kreatur in den hier geschilderten elenden Zustand gestürzt hat. Dieser letztere Sinn ist nach meiner Ansicht der wahrscheinlichere. Jedenfalls ist es nicht möglich, die beiden letztgenannten Deutungen zu kombinieren, wie Geß zu thun geneigt ist (S. 321). — Die Bestimmung: auf Hoffnung könnte man nur dann mit den Worten: dessen, der unterworfen hat, in Verbindung bringen, wenn man diese auf Gott bezöge. Sie hängt aber vielmehr von dem Hauptverb. ist der Eitelkeit unterworfen worden ab und hat den Sinn, daß gleich zu Anfang, als diese Strafe verhängt wurde, dies nur geschah mit dem Ausblick auf eine künftige Wiederherstellung. Diese Hoffnung wird wie das Harren, V. 19, der Natur selbst zugeschrieben; sie besitzt in dem Gefühl ihres unverdienten Leidens gleichsam ein Vorgefühl ihrer künftigen Erlösung.

V. 21. Man kann in diesem V. entweder die Angabe des Inhalts der Hoffnung finden, indem man ὅτι liest und dieses in der Bedeutung daß nimmt, oder die des Grundes zu dieser Hoffnung, indem man διότι, darum daß, liest oder dem ὅτι die Bedeutung weil giebt. Der zweite Sinn ist natürlicher; denn er macht es eher erklärlich, warum der Apostel in extenso das Subjekt des Satzes: αὐτὴ ἡ κτίσις, die Kreatur selbst, wiederholt. Kein Schriftsteller wird sagen: Die Natur ist unterworfen worden, auf die Hoffnung hin, daß selbst die Natur erlöst werden wird. Dagegen ist es ganz natürlich, zu sagen: die Natur ist unterworfen worden, aber nicht ohne Hoffnung, da selbst

die Natur (nicht bloß die Christenheit) erlöst werden soll. Dieses selbst deutet an, daß man bei der Natur, als aus lauter unvernünftigen Wesen bestehend, etwas Derartiges nicht erwartet hätte. — Das καί, auch, sogar, bezieht sich auf denselben Gedanken: die unvernünftige Kreatur ebenso wie die Kinder Gottes. — In dem Ausdruck: die Knechtschaft der Verwesung kann der Zusatz bedeuten: „Die Knechtschaft, welche besteht in der Verwesung.“ Der Zusatz kann aber auch Genit. des Objekts sein: Die Unterwerfung unter die Verwesung als ein Gesetz. Dieser letztere Sinn ist passender; denn der Gedanke der Dienstbarkeit tritt dabei schärfer hervor, im Gegensatz zu dem der Freiheit in den folgenden Worten. — Der Ausdruck φθορά, Verwesung, ist nachdrücklicher als der Begriff Eitelkeit, und dient dazu, diesen näher zu bestimmen. Sobald der Tod sein Werk gethan hat, beginnt die Verwesung das ihrige. — Paulus sagt nicht, daß die Natur Anteil haben wird an der Herrlichkeit, sondern nur an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Die Freiheit ist einer der Bestandteile dieses herrlichen Zustandes, und zwar der einzige, an welchem die Natur teilnehmen kann. Man muß darunter die ungehemmte Entwickelung verstehen, die freie Entfaltung aller Kräfte des Lebens in dieser neuen Natur, und unter der Herrlichkeit den Glanz des himmlischen Lebens der geheiligten Menschheit, nämlich des Lebens, dessen Schauplatz die erlöste Natur sein wird. Nirgends ist der Gedanke des Apostels ausgedrückt, als ob die einzelnen Wesen, welche die gegenwärtige Natur in sich begreift, wieder zum Leben zurückkehren sollten. Das Einzelwesen ist auf den dem Menschen untergeordneten Daseinsstufen nur die vorübergehende Erscheinungsform der Gattung. Wir dürfen also hier nur an eine Natur denken, die als Ganzes neu ist und sich von der früheren durch ihren Bau und durch ihre Gesetze unterscheidet.

V. 22. Dieser V. enthält die Begründung der in V. 21 ausgesprochenen Hoffnung. Mit dem wir wissen beruft sich Paulus nicht, wie Ewald vermutet hat, auf ein älteres, verlorenes Buch, sondern auf ein Buch, das allezeit dem Auge derer, welche darin lesen wollen, offen steht, die Natur selbst, deren Anblick tagtäglich laut genug von all dem, was der Apostel hier sagt, predigt. Entringt sich nicht fortwährend allem Leben in der Natur ein allgemeiner Leidensschrei, ein schmerzlicher Seufzer? Hat nicht zu allen Zeiten des Dichters Ohr diesen großen Klageruf vernommen? Hat nicht sein Mund ihm immer wieder Ausdruck verliehen? Wie Schelling einst sagte: Am schönsten Frühlingstag, wenn die Natur alle ihre Reize entfaltet, saugt nicht das Herz, während es Bewunderung trinkt, ein Gift brennenden Schmerzes ein? — Die Präpos. σύν, mit, mit welcher die beiden Zeitwörter zusammengesetzt sind, kann sich nur auf das Mitwirken aller Naturwesen zu diesem gemeinsamen Seufzen beziehen. Aber da ist mehr als Seufzen, da ist Anstrengung, da ist Mühe. Dies ist, und zwar recht stark, in dem zweiten Verb. συνωδίνει, wörtlich in den Wehen liegen, ausgedrückt. Es ist, als ob die alte Natur in ihrem Schoß den Keim einer vollkommneren trüge, als ob, wie der Dichter sagt, „sie fühlte, wie eine neue Welt in ihr sich regt.“ — Man hat nicht dem bis jetzt eine der Bedeutungen beizulegen, welche de Wette und Meyer ihm geben: zu jeder Zeit oder ohne Unterbrechung. Diese Bemerkung wäre müßig. Der Zusammenhang läßt erkennen, was Paulus sagen will: Bis jetzt, selbst nachdem die Erlösung im geistlichen Gebiet schon geschehen ist. Das erneuernde Prinzip hat das Gebiet des Geistes umgewandelt; denn an Pfingsten ist es in dasselbe eingedrungen. Aber das Reich der Natur ist bis jetzt von seiner Wirksamkeit unberührt geblieben. Vergl. das ἕως ἄρτι 1. Kor. 4, 13. In dieser Hinsicht verhält es sich mit dem Ganzen gerade so, wie mit dem einzelnen; vergl. V. 10.

Zu der Stelle 8, 18—22. — Anläßlich der Darlegung des Heilswerks hat der Apostel an ein Gebiet gestreift, das der Natur, auf welchem er sich mit der Arbeit der Wissenschaft berührt. Stimmt seine Lehre mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung überein oder nicht? Ein Punkt ist zunächst da, über welchen die Übereinstimmung vollständig ist. Seit einem Jahrhundert hat die Erforschung der Erde ergeben, daß die gegenwärtige Beschaffenheit derselben nur das Resultat einer Reihe von tiefgehenden, auf einander folgenden Umbildungen ist; was natürlich auf den Schluß führt, daß dieser Zustand keineswegs der endgiltige sei, daß er nur als vorübergehende Zwischenstufe angesehen werden müsse, dazu bestimmt, den Weg zu einer andern, neuen Umbildung zu bahnen. Genau so stellt sich die Erde dem Blick des vom heiligen Geist über das Wesen des Heils erleuchteten Apostels dar. — Aber es ist ein zweiter Punkt, über welchen die Übereinstimmung nicht so vollkommen zu sein scheint. Der Apostel scheint den gegenwärtig auf der Erde herrschenden Zustand des Leidens und des Todes als das Resultat einer Katastrophe anzusehen, welche zuerst in der sittlichen Welt eingetreten ist und hernach ihre Wirkung auf die äußere Natur ausgeübt hat. Die moderne Wissenschaft dagegen scheint zu beweisen, daß die jetzige Beschaffenheit der Erde ein natürliches Ergebnis ihrer ganzen früheren Entwickelung und daß das auf ihr lastende Elend ein Überrest der Zustände sei, durch welche sie in früheren Zeiten hindurchgegangen ist, nicht die Folge eines nach dem Auftreten des Menschen stattgehabten Falles. Namentlich stellt sich der Tod, welcher die Tierwelt ebenso beherrscht, als ein Ereignis dar, welches das jetzige Zeitalter von den früheren überkommen hat. Dieser Einwand wiegt schwer. Man kann, wenn man sich auf den Standpunkt des Apostels stellt, zweierlei darauf erwidern, je nachdem man unter dem ὁ ὑποτάξας (der, der unterworfen hat) den Menschen oder den Satan versteht. Im erstern Fall könnte der Apostel antworten: Der sterblich erschaffene Mensch („du bist Erde und sollst zu Erde werden“) sollte auf dem Wege des Gehorsams durch die Umbildung seiner physischen Natur von diesem Gesetz frei werden (dies der Sinn des bildlichen Ausdrucks: essen vom Baum des Lebens) und indem er sodann alle Kräfte seines Denkens und seines Thuns an dem besonders günstigen Platz, auf welchen er zu eben diesem Zweck gestellt war, entwickelte, sollte er den glücklichen Zustand, den er genossen hätte, allmählich auf die ganze Erde ausdehnen und dieselbe in ein Paradies umwandeln. Die Naturgeschichte beweist, daß eine wohlthätige Einwirkung selbst auf die Tierwelt keine Unmöglichkeit ist. Aber nachdem der Mensch von seiner Bestimmung abgewichen und so selbst unter das Gesetz der Eitelkeit und des Todes geraten ist, hat er die Macht verloren, an der Erlösung der Natur zu arbeiten, und so ist die Knechtschaft derselben eine dauernde geworden. Deutet man dagegen das ὁ ὑποτάξας auf den Satan, so eröffnet sich ein noch großartigerer Blick auf die Entwickelung der Natur. Satan heißt — und Jesus giebt ihm selbst diesen Namen — der Fürst dieser Welt. Wer an einen persönlichen Satan glaubt, kann somit auch zugeben, daß derselbe in der Entwickelung desjenigen Gebiets seiner Herrschaft, welches Erde heißt, eine Rolle gespielt habe. Ein aufrührerischer Vasall, hat er beständig darauf hingearbeitet, das göttliche Schöpfungswerk von seiner normalen Bahn abzulenken. Bekanntlich ist dies seine Rolle in der Geschichte der Menschheit. Er lauert auf jedes Werk des göttlichen Geistes, um es alsbald zu stören. Warum sollte er nicht gegenüber dem göttlichen Werk in der Natur ebenso gehandelt haben? Diese von der rechten Bahn ablenkende Kraft, die alsbald nach dem Auftreten des Menschen sich geltend machte, selbst auf dem Schauplatz des Paradieses, hat sicher nicht erst in diesem Augenblick zu existieren und zu wirken angefangen. Hat sie nicht schon in den früheren Krisen, von welchen die Entwickelung der irdischen Natur begleitet war,

eine Rolle gespielt? Bemerkt man nicht in der Geschichte der letzteren, wie in der der Menschheit, Spuren eines Kampfs zwischen einer wohlthätig wirkenden Kraft, welche einen gewissen Zustand setzt, und einer feindlichen Macht, welche diesen von seiner normalen Entwickelung ablenkt, bis dieses verunstaltete Werk einem höheren Platz macht, das hinwiederum eine ähnliche Störung erleidet, aber eben dadurch der Ausgangspunkt eines neuen Fortschritts des göttlichen Werkes zu werden bestimmt ist? Das Auftreten des Menschen hat diesem fortwährenden Kampf auf dem Gebiet der Natur ein Ende gemacht, aber um der feindlichen Macht alsbald ein neues Feld der Thätigkeit zu eröffnen, auf dem Gebiet der Geschichte, wo die Freiheit herrscht. So ist die anormale Erscheinung der Sünde eingetreten, welche alles unter das Joch des Todes zurücknötigte. Dem zweiten Adam kommt es zu, dieser neuen Ära ein Ende zu machen, wie der erste der alten ein Ende gemacht hat, und zwar dadurch, daß er zuerst im sittlichen und dann zuletzt auch im physischen Gebiet die dem Guten feindliche Macht für immer bricht. Diese Gedanken, welche Steffens in seinen Vorlesungen über Anthropologie entwickelte, werden ohne Zweifel vielen wie ein leerer Traum erscheinen. Wer so denkt, dem bleibt nur Eine Lösung übrig, falls er eine solche für wünschenswert halten sollte, nämlich die, daß Gott in Voraussehung der Sünde dem Menschen nicht einen vollkommenen Wohnplatz bereitet habe, wie er einem heiligen Wesen angemessen gewesen wäre, sondern daß er ihm für die Zeit seiner Heiligung und sittlichen Erziehung einen Aufenthaltsort angewiesen habe, entsprechend den Gerichten, welche dieses Werk der Erneuerung notwendig machen sollte.

Es ist hier noch ein dritter Punkt hervorzuheben, hinsichtlich dessen sich die Wissenschaft ohne Schwierigkeit mit den Gedanken des Apostels in Einklang bringen lassen wird. Er betrifft die innige Beziehung, welche zwischen dem Menschen und der Natur stattfindet. Der Physiologe kann nicht anders als im menschlichen Körper den beabsichtigten Endpunkt und das Meisterwerk der tierischen Organisation erblicken, welch letztere nur als eine lange, zu diesem krönenden Schlußwerk hinstrebende Kette erscheint! Man erkennt daher, daß wie das Abbrechen der Knospen für den Zweig, der sie trug, die Unfruchtbarkeit zur Folge hat, so der Fall der Menschheit den der Welt nach sich gezogen hat. So sagte Schelling in einer seiner herrlichen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung: „Die Natur mit ihrem von Wehmut angehauchten Zauber gleicht einer Braut, die, schon ganz geschmückt für die Hochzeitstunde, eben an dem dazu bestimmten Tag den Bräutigam hat sterben sehen. Da steht sie, noch den frischen Kranz auf dem Haupte, im Brautschmuck; aber ihre Augen sind voll Thränen.“ [1]) Die Seele des Philosophen und Dichters hat sich hier mit der des Apostels zusammengefunden. Die Denker früherer Zeiten sprachen oft und viel von einer Weltseele. Dieser Gedanke ist kein leerer Traum. Die Weltseele ist der Mensch. Die ganze Bibel, besonders unsre Stelle, ruht auf diesem tiefen Gedanken.

Das Seufzen der Natur, von welchem Paulus vorhin geredet hat, ist der Ausdruck und Beweis für den abnormen Zustand, welchem sie mit allen Wesen, aus denen sie besteht, unterworfen ist. Aber von diesem Zustand der Unvollkommenheit hat nicht sie allein zu leiden. Andere Wesen, welche einer höheren Ordnung angehören und die in geistlicher Hinsicht schon in den normalen Stand erhoben sind, leiden auch mit ihr darunter, und deren Seufzen verbindet sich mit dem ihrigen. Dies wird in den Versen 23—25 entwickelt.

---

[1]) Wir zitieren nach dem Gedächtnis.

V. 23: **„Und nicht nur das, sondern auch wir[1]), die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, wir selbst seufzen auch[2]) in uns selbst, in Erwartung unsrer Aufnahme in die Kindschaft[3]), der Erlösung unsres Leibes.“**

Die Verbindung zwischen dieser Stelle und der vorhergehenden springt in die Augen; sie liegt in dem Gedanken des gemeinsamen Seufzens der Natur und der erlösten Menschheit. Die Menschen, die vom Hauch des Gottesgeistes schon durchweht sind, teilen das schmerzliche Sehnen der Kreatur. — Die drei oder gar vier Lesarten, die sich in den Handschriften finden, haben im Grund denselben Sinn. Der Vatic. läßt das ἡμεῖς, wir, ganz weg; die andern Alex. und die Byz. setzen es in die Mitte des V., die gräko-lat. an den Anfang. Nach meiner Ansicht gehört dieses Pronom. notwendig her, um den Gegensatz zwischen den Gläubigen und der Natur hervortreten zu lassen. Und wenn es nicht echt wäre, woher sollte es in den drei andern Texten gekommen sein? Wir verwerfen daher die Lesart von B; ebenso die der gräko-lat., welche, indem sie das Pronom. *wir selbst* an den Anfang des Satzes, nach: *nicht nur, sondern* setzt, den Nachdruck der Worte verwischt, wie er durch die Wiederholung mitten im Satz hergestellt wird: „*Wir auch* . . . *wir selbst auch* . . .“ Die beiden andern Lesarten unterscheiden sich nur unmerklich durch die Stellung des ἡμεῖς, *wir*, welches die eine vor die Worte καὶ αὐτοί setzt (alex.), während die andere es zwischen dieselben einschiebt (byz.). Wahrscheinlich haben die Alex. das ἡμεῖς verrückt, um es in die Nähe des Partiz. ἔχοντες zu bringen. Aus diesen Gründen sind wir in der Übersetzung dem T. R. gefolgt. — Mehrere Ausleger haben geglaubt, Paulus wolle, indem er zuerst *wir auch* sage und dann noch ein *wir selbst auch* hinzufüge, von zwei verschiedenen Subjekten reden, z. B. von den *Christen* und den *Aposteln* (*Mel.*) oder von den *Christen* und *Paulus* selbst (*Reiche*). Allein in diesem Fall wäre der Artikel οἱ vor dem Partiz. ἔχοντες unentbehrlich; und wozu diente eine solche Unterscheidung im Zusammenhang? — Die logische Beziehung zwischen dem Partiz. ἔχοντες, *habend, besitzend*, und dem Verb. στενάζομεν, *wir seufzen*, ist offenbar die eines Gegensatzes; es ist ein scheinbarer Widerspruch zwischen dem Seufzen der Gläubigen und ihrer Eigenschaft als Kinder Gottes, welche den Geist schon besitzen. Die Beziehung muß daher durch die Konj. *obgleich* ausgedrückt werden. „Obgleich wir schon besitzen, seufzen wir noch (ipsi nos habentes).“ *Weiß*, welcher in diesem Abschnitt den Beweis der *Gewißheit* der zukünftigen Herrlichkeit findet, erklärt im Gegenteil jene Beziehung durch ein *weil*: Weil wir den Geist empfangen haben, finden wir in dieser Thatsache die Bürgschaft der künftigen Herrlichkeit. Allein die Wendung: „*wir selbst* auch seufzen“ drückt natürlicher einen Gegensatz zum Folgenden aus: „Wir, nicht bloß die Natur, sondern *wir selbst*, die wir doch einen Vorzug haben durch die Einwohnung des Geistes in uns, wir seufzen *nichtsdestoweniger* auch.“ — Der Ausdruck: *die Erstlinge des Geistes* ist so klar, daß man es kaum begreift, wie er zu Streit Anlaß geben konnte. Wie mochte es Kommentatoren, wie *de Wette*, *Olshausen*, *Meyer*, einfallen, speziell darunter den Geist zu verstehen, der den

[1]) DEFG It. lesen αλλα και ημεις statt αλλα και αυτοι.

[2]) Vier Hauptlesarten: 1. T. R. mit KLP und Mnn.: εχοντες και ημεις αυτοι. — 2. ℵAC: εχοντες ημεις και αυτοι. — 3. DFG: εχοντες αυτοι. — 4. B: εχοντες και αυτοι, Varianten, welche mit der vorhergehenden uns auf folgende vier Hauptformen führen:

Byzant.: αλλα και αυτοι . . . εχοντες, και ημεις αυτοι . . .
Gräko-lat: αλλα και ημεις αυτοι . . . εχοντες, αυτοι . . .
Alex. (ausgenommen B): αλλα και αυτοι . . . εχοντες, ημεις και αυτοι . . .
B: αλλα και αυτοι . . . εχοντες, και αυτοι.

[3]) DFG It. haben υιοθεσιαν (*Aufnahme in die Kindschaft*) nicht.

Aposteln und ersten Gläubigen verliehen wurde, und ihn von dem hernach den andern Gläubigen verliehenen Geist zu unterscheiden? Welche Bedeutung sollte diese Unterscheidnng für das geistliche Leben haben und wo ließe sich eine Spur für eine solche Unterscheidung im N. T. auffinden? Man könnte eher im Wort Erstlinge (mit Chrysost., Calv., Thol., Philip., Bonnet) eine Anspielung auf die Thatsache erkennen, daß die Christen auf Erden nur einen Anfang davon bekommen, während ihnen im Jenseits die ganze Fülle des Geistes geschenkt werden wird. Bei dieser Fassung enthielte der Genitiv eine erklärende Ergänzung des Objekts: Die Erstlinge, d. h. einen Vorschmack, die ersten afflatus des Geistes. Aber der Apostel stellt hier keineswegs einen unvollkommenen geistlichen Zustand einem vollkommeneren gegenüber; vielmehr einen schon erneuerten und geheiligten inneren Zustand einem äußeren, der noch gar nicht an der messianischen Erneuerung teil gehabt hat; was deutlich aus den Schlußworten hervorgeht: in Erwartung der Erlösung unsres Leibes. Der Genitiv ist also ein Genitiv der Eigenschaft oder der Apposition: „Die Erstlinge, welche bestehen in dem Geiste selbst.“ Dieser Sinn ergiebt sich außerdem bei einer aufmerksamen Vergleichung von 2. Kor. 1, 22 und Eph. 1, 14. Der Apostel will sagen: „Wir selbst, die wir durch den Besitz des Geistes schon innerlich in die neue Welt eingetreten sind, wir seufzen gleichwohl noch immer, weil ein Teil unsres Wesens, der äußere Mensch, noch nicht dieses Vorrecht genießt.“ Hofmann nimmt die Bestimmung in uns selbst zum Partizip ἔχοντες: wir, die wir in uns selbst besitzen. Aber ist es nicht unnötig zu sagen, daß man den heiligen Geist innerlich besitze? Die Bestimmung wird dagegen recht bedeutungsvoll, wenn man, wie dies grammatikalisch das natürliche ist, sie mit dem Verb. wir seufzen verbindet: „Wir seufzen gar oft innerlich, selbst wenn die andern keine Ahnung davon haben und sie uns von dem Heil als einer schon vollendeten Thatsache laut reden hören.“ In seinem Innern empfindet der Gläubige schmerzlich das Mißverhältnis, das noch zwischen dem Kind Gottes und dem Kind des Staubes in ihm besteht; und daher rührt in ihm dieses fortwährende Seufzen sehnsüchtiger Erwartung. Er hofft die Aufnahme in die Kindschaft, wie Paulus sich hier ausdrückt. Dieses Wort wird erklärt durch die Apposition: die Erlösung unsres Leibes. Zwar ist unsre Kindschaft dem Rechte nach eine vollendete Thatsache (Gal. 4, 6). Sie ist es sogar der Wirklichkeit nach in geistlicher Hinsicht; denn wir besitzen ja den Geist unsres Vaters (V. 14—16). Aber der Zustand der Gotteskindschaft wird erst dann vollkommen in uns verwirklicht sein, wenn zu der Heiligkeit des Innern der äußere Glanz, die Schönheit des verklärten Leibes hinzugekommen sein wird. Es versteht sich fast von selbst, daß Paulus mit dem Ausdruck: die Erlösung unsres Leibes nicht sagen will: wir sollen von unserm Leib erlöst werden (Reuß, Oltram.). Der Gedanke, daß der Gläubige sich sehne, keinen Leib mehr zu haben, wäre unbiblisch; er sehnt sich vielmehr, einen neuen, dem verklärten Leib Christi ähnlichen zu besitzen; vergl. Phil. 3, 21. Des Leibes ist also Genit. des Subjekts: der Leib selbst soll erlöst werden von dem Elend seines gegenwärtigen Zustandes. Man sieht in 2. Kor. 5, 4, daß Paulus nicht entkleidet, sondern überkleidet sein wollte, d. h. daß er seinen verherrlichten Leib zu empfangen begehrte, durch dessen Kraft das Sterbliche an ihm gleichsam verzehrt werden sollte. Durch diese äußere Umwandlung wird zu dem Bewußtsein und der Würde der Gotteskindschaft, die wir schon besitzen, der herrliche Zustand derselben hinzukommen; vergl. die Äußerung des Paulus in betreff Christi selbst, 1, 3 f. — Die folgenden Verse dienen noch weiter zur Begründung des στενάζομεν, wir seufzen, in V. 23. Obgleich eine wirkliche Thatsache, ist unser Heil doch nicht vollendet.

V. 24—25: **„Denn auf Hoffnung sind wir errettet worden; die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht mehr Hoffnung; denn was man sieht, warum sollte man es noch hoffen?**[1]**) 25. Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, so erwarten wir es mit geduldigem Ausharren."**

Die Bestimmung auf Hoffnung hat offenbar den Nachdruck. Der Dativ ist, wie Bengel sagt, ein dativ. modi und bedeutet: „unter der Form der Hoffnung." Wenn unser Heil schon vollendete Thatsache ist (ἐσώθημεν, wir sind errettet worden), so besitzen wir es doch nur erst in Form einer großen Hoffnung. Wäre diese Hoffnung nichtig, so wäre in der That nichts für uns geschehen (1. Kor. 15, 19). Man darf daher nicht, wie Chrys., de Wette, Rück. es thun, die Hoffnung mit dem Glauben und hier den Gedanken der Erlangung des Heils auf dem Weg des Glaubens wiederfinden. In den Augen des Paulus war die Hoffnung eines der konstituierenden Elemente des christlichen Lebens, vom Glauben ebenso verschieden, wie die Liebe selbst (1. Kor. 13, 13). Schon in der apostolischen Zeit finden wir Leute, welche, von einem falschen Spiritualismus berauscht, behaupteten, das Heil betreffe nur die höhere Natur des Menschen, und welche den Leib der ewigen Vernichtung anheimgaben; so jene korinthischen Christen, welche die Auferstehung der Leiber leugneten (1. Kor. 15), und jene Lehrer in Kleinasien, die behaupteten, die Auferstehung sei schon erfolgt (2. Tim. 2, 18), wahrscheinlich weil sie dieselbe mit der sittlichen Erneuerung zusammenwarfen. Gab es solche Leute auch in Rom? Paulus muß irgendeinen Grund gehabt haben, so wie er es hier thut, die äußere und künftige Krönung des Heilsgebäudes zu betonen.

Die Bedeutung der beiden letzten Sätze von V. 24 ist klar: „Die Hoffnung schließt den Nichtbesitz in sich." In den Worten „die Hoffnung, die man sieht" ist der Ausdruck die Hoffnung genommen für der gehoffte Gegenstand, wie dies oft vorkommt, Kol. 1, 5 z. B. Im Folgenden nimmt dann das Wort wieder seinen subjektiven Sinn an. Den letzten Satz haben die Abschreiber auf jede Weise verbessert. Wir haben in der Übersetzung den T. R. wiedergegeben, welchen auch Weiß annimmt. Das καί, auch, noch, enthält den Gedanken der Nutzlosigkeit der Hoffnung, wenn einmal das Sehen angefangen hat. Der gräko-lat. Text giebt denselben Sinn, aber etwas abgeschwächt durch die Auslassung des καί. Ebenso der Vatic. trotz der Streichung des τί καί: „was einer sieht, hofft er es?" Volkmar, Westcott und Hort ziehen diese Lesart vor, die doch sehr hart ist. Die des Sinait. bedeutet wohl: „was einer sieht, erwartet er es auch?" — Durch die hier ausgesprochene Thatsache, daß die Hoffnung eines der wesentlichen Elemente des christlichen Lebens ist, will der Apostel sicher nicht, wie Weiß meint, beweisen, daß wir die zukünftige Herrlichkeit mit Gewißheit erwarten dürfen. Die Beweisführung wäre sehr schwach; was er beweisen will, ist vielmehr das, daß wir die Herrlichkeit noch nicht besitzen.

V. 25. Das δέ ist adversativ: „wenn wir aber, statt zu sehen, hoffen." — Der Nachdruck liegt auf dem Ausdruck δι' ὑπομονῆς, in geduldigem Ausharren. In der Lage, in der wir uns noch befinden, daß wir nämlich hoffen müssen, ohne zu sehen, nimmt die Erwartung den Charakter der Beharrlichkeit an. Nach seiner etymologischen Bedeutung hat das Wort ὑπομένειν den Sinn: aushalten unter der Last. Man muß standhaft sein, um

---

[1]) T. R. mit ACKLP liest: τι και (warum noch) vor ελπιζει; DFG It. Syr.: τι (ohne και); ℵ läßt τι weg, B τι και — ℵA lesen υπομενει (erwartet) statt ελπιζει (hofft).

nicht unter der Last der gegenwärtigen Leiden die Hände sinken zu lassen, die man gegen die gehoffte Zukunft ausbreitet. Wir sind also noch weit entfernt vom normalen Zustand.

V. 26—27: „**Und ebenso auch der Geist unterstützt unsere Schwachheit**[1]**; denn wir wissen nicht, was wir bitten sollen**[2]**, um recht zu beten, sondern der Geist selbst tritt für uns ein**[3] **mit unaussprechlichen Seufzern.** 27 **Aber der, der die Herzen erforscht, weiß, was der Geist will, weil er nach Gottes Sinn für die Heiligen eintritt.**“

Wie der Apostel von dem Seufzen der ganzen Natur übergegangen war zu dem der Kinder Gottes, so steigt er jetzt zu einem noch höheren auf, dem des Geistes selbst. Diese Stufenfolge ist so augenfällig, daß man es nicht begreift, wie sie von so vielen Auslegern unbeachtet bleiben konnte; siehe z. B. Meyer und Reuß, welche den Übergang von V. 25 zu V. 26 so erklären: „Die Hoffnung unterstützt uns, und wenn sie uns fehlt, so haben wir den Geist.“ Gründlicher könnte der Apostel nicht mißverstanden werden. — Man muß den bezeichnenden Unterschied zwischen diesem zweiten Übergang und dem vorhergehenden wohl beachten. Beim Übergang vom Seufzen der Natur zu dem der Gläubigen sagte Paulus: nicht nur ... sondern auch. Jetzt sagt er einfach: und ebenso auch. Hier ist kein Gegensatz mehr angezeigt, wie in V. 23; das Seufzen des Geistes ist gleicher Art mit dem der Gläubigen (ebenso), wiewohl es auch davon verschieden ist (auch). — Wenn man mit den Byzant. den Plural. ταῖς ἀσθενείαις, unsre Schwachheiten, läse, so würde dieses Wort alle physischen und sittlichen Schwachheiten der Gläubigen bezeichnen. Aber ein so allgemeiner Gedanke würde nicht zum Zusammenhang passen. Es ist also die alex. Lesart: τῇ ἀσθενείᾳ, unsre Schwachheit, vorzuziehen. Dieser Ausdruck bezieht sich auf den Zustand der Erschöpfung, von welchem der Gläubige zuweilen unter dem Druck der Leiden dieser Zeit befallen wird; es ist ein Mangel, der sich fühlbar macht in seiner ὑπομονή, jener Standhaftigkeit, von welcher im vorhergehenden Vers die Rede war. Bengel, Weiß u. a. denken eher an die Schwachheit im Gebet; aus demselben Gedanken ist die Lesart von FG hervorgegangen. Die Schwachheit im Gebet gehört zu der Schwäche, von welcher der Apostel redet, macht aber nicht ihr ganzes Wesen aus. Das Zeitwort ἀντιλαμβάνεσθαι, unterstützen, zu Hilfe kommen, ist eines von jenen schönen Wörtern, welche die griechische Sprache so leicht durch Zusammensetzung bildet: λαμβάνεσθαι (das Medium), eine Last auf sich nehmen; σύν, mit jemand; ἀντί, an seiner Statt; also: eine Last mit jemand teilen in der Absicht ihn zu erleichtern; vergl. Luk. 10, 40. Es folgt auf dieses Zeitwort gewöhnlich ein persönliches Objekt, was uns darauf führt, das abstrakte Substantiv: unsre Schwachheit hier zu nehmen für: uns Schwache (ἡμῖν ἀσθενέσιν). Der Geist unterstützt uns, in dem Augenblick, da wir im Begriff sind, zu wanken und nicht mehr wissen, wie wir beten sollen. — Ehe der Apostel diesen Beistand schildert, hebt er das schmerzlichste Anzeichen dieser Schwachheitszustände hervor. Die Drangsal ist der Art, daß wir, wenn wir beten wollen, selbst nicht mehr wissen, welches das Gut wäre, das den Sturm unsrer Seele zu stillen vermöchte. Wir haben kein Rettungsmittel mehr vorzuschlagen. Das Wort τό ist Artikel und gehört

---

[1]) T. R. liest mit KLP ταις ασθενειαις (unsre Schwachheiten); ℵABCDFG Syr^sch lesen: τη ασθενεια (unsre Schwachheit), welchen Worten FG beifügen: της δεησεως (im Gebet).

[2]) T. R. liest mit ℵABC: προσευξωμεθα (wir sollen bitten); DKLP lesen: προσευξομεθα (wir werden bitten) und FG προσευχομεθα (wir bitten).

[3]) ℵABDFG lassen die Worte υπερ ημων (für uns) weg.

zu dem ganzen folgenden, substantivisch genommenen Satz: „Das: was wir beten sollen.“ Der Ausdruck recht bezieht sich nicht auf die Art und Weise zu beten (da stünde καθώς), sondern auf den Gegenstand des Gebets: das, was uns im gegebenen Augenblick nötig wäre. Jesus selbst befand sich einmal in dieser Stimmung: „Jetzt ist meine Seele erschüttert“, sagt er Joh. 12, 27, „und was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde?“ Nach diesem Augenblick der Erschütterung und des Schwankens gewinnt sein Denken wieder festen Halt und seine Bitte faßt sich in den Ausdruck: „Vater, verherrliche deinen Namen!“ Vergl. eine ähnliche Lage bei Paulus, 2. Kor. 12, 7—9. — In diesen Zuständen äußerster Not bietet sich plötzlich eine Stütze an: der Gläubige fühlt, wie ein Seufzer durch seine Seele zieht und zu Gott aufsteigt, welcher nicht von ihm selbst kommt, sondern von einem Wesen über ihm, dem Geist. Dieses Wort kann hier nur den heiligen Geist selbst bezeichnen (V. 16—23), nicht, wie Oltramare will, „das Gefühl kindlichen Vertrauens“, welches den Gläubigen beseelt. Eben dieses Gefühl empfindet er in diesem Augenblick nicht mehr. Das Verb. ὑπερεντυγχάνειν ist wieder ein aus drei Wörtern zusammengesetzter Ausdruck: τυγχάνειν, mit jemand zusammentreffen, ihm begegnen; ἐν, an einem vereinbarten Ort; ὑπέρ, zu Gunsten von, d. h. um zu Gunsten eines andern ein Wort einzulegen. Die Bestimmung ὑπὲρ ἡμῶν, für uns, im byzant. Text, ist nach den beiden andern Familien zu streichen. — Wie haben wir uns diese Interzession des Geistes vorzustellen? Sie geht nicht im himmlischen Heiligtum vor sich, wie die des verherrlichten Christus (Hebr. 7, 25). Ihr Schauplatz ist das eigene Herz des Gläubigen. Das sagt schon der Ausdruck Seufzer selber, und V. 27 bestätigt es, indem da die Rede ist von Gott, der die Herzen erforscht. — Den Beisatz ἀλάλητος, den wir mit unaussprechlich übersetzt haben, kann man auf dreierlei Weise erklären. 1) Beza und Grotius haben ihm die Bedeutung gegeben stumm, d. h. rein innerlich und geistig. Allein wozu würde hier diese Bestimmung dienen? 2) Andere fassen es in der Bedeutung von unformulierbar; dies ist der Sinn unsrer Übersetzung: nämlich der Verstand kann den Gegenstand derselben nicht vollständig erforschen, folglich ihn auch nicht in bestimmten Worten formulieren. Nur hätten wir, wenn die Sprache dies gestattete, es vorgezogen 3) zu übersetzen mit dem Ausdruck nicht formuliert oder nicht ausgesprochen. Der, welchem dieser Beistand zu teil wird, hat das Gefühl, daß er für jenes unendliche Gut, nach welchem er seufzt, nicht das rechte Wort hat. Aus dieser Thatsache geht klar hervor, daß jenes Sehnen nicht sein eigen ist, sondern in ihm erzeugt durch den Geist dessen, von welchem Johannes gesagt hat, er sei größer als unser Herz (1. Joh. 3, 20). Wir befinden uns hier auf einem Gebiete, entsprechend dem des γλώσσαις λαλεῖν, des Zungenredens, auf das sich Kap. 14 des 1. Korintherbriefs bezieht; vergl. V. 14 und 15, wo Paulus sagt: „Wenn ich in Zungen bete, betet wohl mein Geist (πνεῦμα), aber mein Verstand (νοῦς) bleibt unfruchtbar.“ Der Verstand vermag den Schwung des Geistes, der, vom Geiste Gottes gehoben, eintaucht in die göttlichen Tiefen, — er vermag ihn nicht zu beherrschen, ja nicht einmal ihm zu folgen. So zieht in dem Augenblick, da der Gläubige den Aufschwung der Hoffnung in sich erlahmen fühlt, ein Seufzer, erhabener, heiliger, intensiver als alles, was selbst sein erneuertes Herz hervorbringen kann, wie ein reiner Hauch, von Gott kommend, durch seine Seele und richtet dieses arme niedergeschlagene Herz wieder auf.[1])

[1]) Renan (Saint Paul, S. 469) erklärt den Ausdruck des Paulus so: „jenes undeutliche und unartikulierte Wimmern“, wie wenn das Wort ἀλαλήτοις sich auf das Stammeln eines Kindes im physischen Sinne bezöge. Soll das wirklich der Sinn dieser tiefen Erfahrung sein?

V. 27. Das δέ, aber, stellt die Erkenntnis Gottes, die den Gegenstand jenes Seufzers vollkommen durchdringt, gegenüber dem Nicht-Verständnis des Herzens, durch welches er hindurchzieht. Gott wird im A. T. oft der καρδιογνώστης, der Herzenskündiger, genannt. Und so kennt er auch das Wesen und durchschaut die erhabene Realität jenes Gutes, zu welchem das Sehnen des Geistes im Herzen des Gläubigen sich aufschwingt. Warum? Das sagt der zweite Teil des Verses: weil der Gegenstand dieses Seufzens das vollkommene Gut ist, welches Gott selbst für uns bereitet hat. Das Seufzen des Geistes ist κατὰ θεόν, Gott gemäß, konform mit dem Plan Gottes, den es in uns zu verwirklichen gilt. Wenn dem so ist, wie sollte dann Gott ein solches Seufzen nicht verstehen? Der Geist schöpft es ja aus dem Plan Gottes selbst, welchen er bis auf den Grund erforscht (1. Kor. 2, 10). Grot., Mey., Oltram., Hofm. und andere nehmen ὅτι im Sinn von daß, nicht weil. Dieser Satz wäre also Objekt von οἶδεν und parallel dem τί τὸ φρόνημα. Aber kann man sich eine müßigere Behauptung denken als die: Gott weiß, daß der Geist für die Heiligen eintritt? Braucht dieses Wissen Gottes erst ausgesagt zu werden? Aus der Bedeutung weil erklärt sich gut die nachdrucksvolle Stellung des κατὰ θεόν, Gott gemäß. Wenn Gott den Sinn dieser Bitte versteht, so hat dies darin seinen Grund, daß sie seiner Absicht gemäß ist. — Die letzten Worte: ὑπὲρ ἁγίων, wörtlich: für Heilige, sind bedeutungsvoll: es sind Wesen, die als Werkzeuge für die Vollführung des göttlichen Planes von Gott selbst hochgeachtet sind; wie sollte die Vollendung ihres Heils Gott nicht am Herzen liegen? — In den Worten: Gott gemäß und für Heilige kündigt sich schon der Gedanke des folgenden Abschnitts an, der eines im voraus gefaßten Plans, den Gott in der Person der Erwählten zu verwirklichen sucht. Auf die Vollführung desselben zielt das Seufzen und die Wirksamkeit des Geistes.

Welch ein Beweis des unaussprechlichen Mißbehagens, das noch auf der ganzen Schöpfung lastet, und der Unvollkommenheit, in welcher sie sich befindet auch nach dem Kommen Christi und trotz der vollbrachten geistlichen Erlösung! Die gesamte Natur hat das dunkle Gefühl davon, und aus ihrem Schoße tönt eine unablässige Klage, welche vom Himmel eine Neuschöpfung fordert. Die Erkauften selber sind dieses Seufzens nicht enthoben und erwarten ihre eigene Erneuerung, welche das Zeichen der allgemeinen Neugestaltung sein wird; und der Geist endlich, welcher vertraut ist mit den Plänen Gottes zu unserer Herrlichkeit (1. Kor. 2, 7) und der das Ideal, welches wir nur undeutlich durchblicken sehen, klar erschaut, verlangt eifrig die Verwirklichung desselben. So ist der erste der beiden Gedanken, welche diesen Abschnitt beherrschen, erschöpft, das συμπάσχειν, mit Christo leiden. Der Apostel geht nun über zum zweiten, dem συνδοξασθῆναι, mit ihm verherrlicht werden. Der Gedanke des durch beharrliches Warten zu erlangenden Siegs über die Leiden (εἴπερ, wenn wirklich) ist das Band, welches beide verknüpft.

V. 28—30.

V. 28: „**Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten helfen**[1]**, denen, welche berufen sind nach dem vorher gefaßten Vorsatz.**"

Wir haben gezeigt, wie sehr diejenigen unter den Auslegern sich täuschen, welche aus dem δέ eine einfache Übergangspartikel — nun — machen, und sagen: dritter, vierter Ermutigungsgrund. Das δέ ist stark adversativ: Dem allgemeinen Seufzen, welches der Ausdruck ist des allgemeinen Schmerzgefühls,

[1]) AB lesen ο θεος, Gott, nach συνεργει.

oder, wie Paulus gesagt hat (V. 18), der Leiden dieser Zeit, stellt dieses aber die Gewißheit gegenüber, welche die Gläubigen haben von dem zum voraus bestimmten herrlichen Ziele, zu welchem dieser noch fortdauernde Leidenszustand auslaufen soll. Dieses von Gott bestimmte Ziel ist der Lichtpunkt, auf welchen das Auge der leidenden Gläubigen hingerichtet ist und dessen Glanz das Dunkel ihres irdischen Weges erhellt: „Wir seufzen ... aber wir wissen." Weiß wendet gegen diesen Sinn ein, daß, um einen so starken Gegensatz zu bezeichnen, ein ἀλλά stehen sollte, nicht ein bloßes δέ. Zur Widerlegung dieses Einwands genügt es an das δέ in 3, 21 zu erinnern, welches den zweiten Abschnitt des ersten Teils des Briefs (die allgemeine Rechtfertigung, 3, 21 — 5, 11) dem ersten (dem allgemeinen Verdammungszustand, 1, 18 — 3, 20) entgegenstellt; das ist ein viel größerer Gegensatz, als der, um den es sich hier handelt. Ein ἀλλά würde vielmehr einen spezielleren Kontrast anzeigen. — Dieser Gegensatz ist zugleich ein Fortschritt, eine energische Steigerung in dem allgemeinen Gedanken dieses Abschnitts: „Ja, wir leiden allerdings; aber zugleich (δέ) wissen wir..."[1]) Wenn Schlatter den durch das δέ bezeichneten Gegensatz so ausdrückt: Das gemeinsame Seufzen steigt zum Himmel auf; aber wir wissen, daß als Antwort auf dasselbe der göttliche Ratschluß vom Himmel herabkommt, so scheint mir diese Antithese des Seufzens auf Erden und des Ratschlusses im Himmel mehr dem Geist des Auslegers als dem des Apostels anzugehören.

Die Bestimmung: denen, die Gott lieben ist an den Anfang des Satzes gestellt, um die sittliche Eigenschaft stark hervorzuheben, an welche das hier angegebene Vorrecht geknüpft ist. Indes kann Eines auffallen, nämlich daß dieser den Gläubigen beigelegte Titel durch nichts im Vorhergehenden vorbereitet und veranlaßt ist. Durch das Epitheton ἅγιοι, Heilige, im vorigen Vers, ist diese Frage nicht gelöst. Es scheint mir, daß der Apostel auf denselben geführt worden ist durch die Idee des Seufzens der Gläubigen und desjenigen des Geistes in ihnen. Der Grund dieses intensiven gemeinsamen Sehnens kann in der That nur die Liebe zu Gott sein, der Wunsch, daß sein heilsamer Wille verwirklicht werde. Diese Liebe ist in Wirklichkeit die menschliche Seite des φρόνημα τοῦ πνεύματος, des Verlangens des Geistes (V. 27). — Der Ausdruck πάντα, alles, umfaßt alles, was uns auf Erden widerfährt, selbst das allerschwerste Elend dieser Zeit, nicht aber unsre Sünden; denn dieser Gedanke stünde nicht im Einklang mit dem Ausdruck: denen, die Gott lieben. Nach der Lesart des Vatic. und des Alex., welche ὁ θεός, Gott, zum Subjekt von συνεργεῖ macht, wäre alles entweder Objekt oder nähere Bestimmung zu diesem Verb. Im ersten Fall müßte man hier συνεργεῖν im faktitiven Sinn nehmen (mitwirken machen), eine Bedeutung, für welche man kein einziges Beispiel anführen kann. Im zweiten wäre von Gott selbst gesagt, daß er bei allem mitwirkt zu dem gewünschten Ergebnis. Aber auf wen bezöge sich das σύν, mit, in συνεργεῖ? Auf den Gläubigen selbst? Allein die Wendung, daß Gott mit dem Gläubigen zusammenwirke, wäre sehr ungewöhnlich. Diese Lesart ist fallen zu lassen. — Das σύν kann nur gehen auf das Zusammenwirken alles dessen, was zu dem πάντα gehört

---

[1]) Es ist mir unbegreiflich, wie Weiß, Geß, Luthardt den wahren Sinn dieser herrlichen Stelle dermaßen verkennen mögen, wie sie es thun. Der zweitgenannte findet gar in V. 27 (das Seufzen des Geistes) einen Beweis von der Größe der zukünftigen Herrlichkeit, beruhend auf der Ehre, deren die Christen gewürdigt sind, Werkzeuge des in ihrem Innern betenden Geistes zu werden. Abgesehen von diesem Mißverständnis bleibt folgende schöne Bemerkung desselben Verfassers richtig und verdient angeführt zu werden: „Das Wunderbarste ist nicht, daß dieser Geist für uns betet, sondern daß er sich dazu herabläßt, aus unsrem Herzen das Werkzeug seines eigenen Seufzens zu machen."

oder auf das der Gläubigen mit diesem πάντα. Diesen letzteren Sinn hat Philippi gut entwickelt. Die Bestimmung εἰς ἀγαθόν, zum Besten, hat im Gedanken des Paulus nicht die abgeblaßte Bedeutung, die man häufig annimmt. Das Wort Bestes ist durch den Zusammenhang näher bestimmt; es bezeichnet die Verwirklichung des göttlichen Plans, d. h. der Bestimmung, welche Gott den Gläubigen gegeben hat und die der Apostel in den folgenden Versen entwickeln wird. Hat sich einmal der Mensch dem Strom göttlicher Liebe hingegeben, so muß alles dazu beitragen, ihn diesem herrlichen Ziel näher zu bringen.

In den letzten Worten: denen, die nach dem vorher gefaßten Vorsatz berufen sind, werden die Individuen, die zuvor mit dem Ausdruck: „denen, die Gott lieben", bezeichnet worden sind, von einer neuen Seite dargestellt. Diese neue Form dient dazu, sie als diejenigen zu kennzeichnen, zu deren Bestem in der That alle Dinge mitwirken müssen. Wenn es wirklich so ist, so hat dies darin seinen Grund, daß ihr Heil, die Verwirklichung ihrer Bestimmung, nicht ein bloßer glücklicher Zufall ist, der sich aus dem Verlauf ihres irdischen Daseins ergeben würde, sondern das Ergebnis eines zuvor gefaßten Plans, zu dessen Verwirklichung deshalb alle Umstände beitragen müssen, aus welchen sich ihr diesem Zweck untergeordnetes Dasein zusammensetzt. Den Ausdruck πρόθεσις, vorher gefaßter Vorsatz, gebraucht Paulus in mehr oder weniger ausgedehntem Sinn; in 2. Tim. 1, 9 ist er angewendet auf das Heil aus Gnaden ohne die Werke; Eph. 1, 11 bezeichnet er die Erwählung Israels; Röm. 3, 24 ist das Objekt von προτιθέναι das Sühnopfer Christi als das vorher bestimmte Sühnmittel. Die allgemeinste Bedeutung hat das Wort Eph. 1, 3—10 (V. 10) und 3, 11, wo es den göttlichen Ratschluß, die Gläubigen, Juden wie Heiden, in die Kindschaft aufzunehmen, als einen solchen bezeichnet, der vor den Weltzeiten gefaßt ist, auf Christus sich gründet und lediglich aus dem freien Belieben des göttlichen Willens hervorgeht. Beck faßt den reichen Inhalt dieses Ausdrucks in den Worten zusammen: „Die göttliche Vorherbestimmung des Weltlaufs auf Christus hin als letztes Ziel." Die griechischen Väter, dann Pelagius und einige Neuere haben hier das Wort πρόθεσις im Sinn von guter Wille genommen und es auf den menschlichen Willen bezogen; vergl. Apg. 11, 23. Allein in der letzteren Stelle ist die Bedeutung des Wortes klar bestimmt durch den Zusatz τῆς καρδίας, des Herzens, und den Zusammenhang, was hier nicht der Fall ist. Man kann unmöglich annehmen, daß Paulus habe sagen wollen, der Ruf des göttlichen Erbarmens sei begründet in dem guten Willen der sündigen Menschen. — Weiß und Otto meinen, das πρό, vor, in πρόθεσις bedeute nicht: vor der Weltzeit, von Ewigkeit her, sondern enthalte nur die Idee eines von Gott „vor dem Augenblick der Berufung", aber in der Zeit gefaßten Ratschlusses. Wenn dem so wäre und die Absicht, diesen oder jenen zu berufen oder nicht zu berufen, erst in der gegenwärtigen Weltzeit gefaßt würde, so müßte man natürlich den göttlichen Ratschluß in den Verlauf der Geschichte des Individuums setzen und die πρόθεσις in dem Sinn verstehen, daß Gott, der den sittlichen Zustand der Individuen kennt, vorhersehe, ob sie das Heil annehmen werden, dessen Bedingungen im voraus festgestellt sind, und daß eben das ihn dazu bestimme, an sie den Ruf durch die Predigt des Evangeliums ergehen zu lassen. Daraus würde sich als der wahre Sinn des Ausdrucks: τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν, denen, die Gott lieben, ergeben: die, welche nach dem Heil verlangen, die nach Gott dürsten, soweit es bei einem noch nicht Gläubigen möglich ist. Gott müßte also, ehe er den Ratschluß der Berufung der einzelnen faßt, jedesmal bezüglich der etwaigen Annahme eine Wahrscheinlichkeitsrechnung anstellen auf Grund der Kenntnis, die er von den sittlichen Vor-

bedingungen des einzelnen besitzt. Allein daraus würde vor allem folgen, daß er sich sehr häufig täuscht; denn an Tausende wird jeden Tag der Ruf vergeblich gerichtet. Sodann werden die beiden oben genannten Gelehrten schwerlich im N. T. ein einziges Beispiel für die so willkürlich abgeschwächte Bedeutung nachweisen können, die sie hier dem Ausdruck ἀγαπᾶν τὸν θεόν, Gott lieben, beilegen. Und was hätte das πρό in den Verb. „zuvor erkennen", und „vorausbestimmen", in V. 29, noch zu bedeuten, wenn es sich nur auf die wenigen Tage oder Jahre bezöge, welche zwischen dem Augenblick, wo Gott die sittliche Empfänglichkeit vorhersieht und die Berufung beschließt, und demjenigen der Ausführung dieses Beschlusses liegen würden? Endlich wäre noch, was im Zusammenhang von Wichtigkeit ist, die Frage zu beantworten, wie Gott einen allgemeinen Plan der Geschichte hätte entwerfen können, wenn er sich bloß an gegebene Thatsachen halten würde, die nur nach und nach Gegenstand seiner Erkenntnis würden und deren gehofftes Resultat, unter Voraussetzung der menschlichen Freiheit, jeden Augenblick durch den wirklichen Verlauf umgestoßen werden könnte. Das ist nicht die Art, wie Paulus nach den oben angeführten Stellen sich das Zustandekommen des göttlichen Ratschlusses vorgestellt (vergl. 16, 25: „das Geheimnis, das seit ewigen Zeiten verborgen gehalten war"; 1. Kor. 2, 7: „die verborgene Weisheit, welche Gott verordnet hat vor der Weltzeit"; Eph. 1, 4: „demgemäß, daß er uns erwählt hat vor Grundlegung der Welt"; 3, 9: „das Geheimnis, das verborgen war seit der Weltzeit"). Aus diesen Stellen geht klar hervor, 1) welche Bedeutung Paulus mit dem πρό, vor, in dem zusammengesetzten Wort πρόθεσις verband; 2) daß dieser Ausdruck in seinem Sinn nicht bloß die Festsetzung der Bedingungen in sich befaßt, von welchen Gott die Teilnahme am Heil abhängig machen wolle (Weiß), sondern auch das Wissen um die Individuen, welche diese Bedingungen erfüllen und so zur vollen Verwirklichung des göttlichen Plans an ihrer Person gebracht werden würden (V. 29).

Was die Bedeutung des Wortes οἱ κλητοί, die Berufenen, betrifft, so versteht man einstimmig darunter die Berufung zum Heil durch die Predigt des Evangeliums. Aber die einen, z. B. Oltramare, meinen, man habe sich auf die äußere Thatsache der Berufung durch das Wort zu beschränken, welche noch keineswegs die Annahme von seiten des Menschen verbürgt, während die andern, z. B. Weiß, mit der äußeren Berufung eine innere Gnadenwirkung verbinden, welche die Annahme derselben verbürgt. Bei der letzteren Auffassung sind Berufung und Erwählung zwei nicht von einander zu trennende Begriffe. Die erstere Erklärung scheint mir unzulässig, weil es sittlich nicht möglich ist, daß, wenn überhaupt der Geist Gottes auf die Seele des Menschen einwirken kann, wie Paulus unzweifelhaft annimmt, diese Wirkung nicht irgendwie stattfinden sollte im entscheidendsten Augenblick des Lebens des Individuums, nämlich dann, wenn die Berufung zum Heil an sein Ohr dringt. Die göttliche Berufung kann, wenn sie anders von seiten Gottes ernstlich ist, keine bloß äußere sein; oder sollte man den Mut haben, mit den Prädestinatianern zu unterscheiden zwischen einer ernst gemeinten und einer nicht ernst gemeinten Berufung? Anderseits scheint mir die Auffassung von Weiß ebenso unhaltbar. Sollte man denn die Bezeichnung Berufene auf alle diejenigen nicht anwenden dürfen, die, wenn sie die Predigt des Evangeliums hören, dieselbe nicht annehmen? Zu welcher Kategorie wären dann solche Personen zu rechnen? Und wie könnte Jesus von vielen Berufenen reden, die nicht auserwählt sind (Matth. 22, 14)? Was wären jene Namenchristen, die er darstellt unter dem Bild des Menschen, welcher der Einladung des Herrn folgend in den Saal hineingeht, aber ohne das hochzeitliche Kleid angezogen zu haben? Daraus folgt, daß die Berufung, obwohl von der

Wirksamkeit des Geistes begleitet, nicht notwendig von Erfolg sein muß. Die menschliche Freiheit ist eine Realität; sie kann den von seiten Gottes sehr ernstgemeinten, äußeren und inneren Ruf wirkungslos machen. Eine andere Frage ist allerdings die, ob Paulus mit dem Ausdruck: die nach dem vorher gefaßten Vorsatz berufenen diese letzteren solchen gegenüberstellen wollte, welche berufen wären, aber nicht nach dem Vorsatz; oder ob er sie in dieser Weise bezeichnet bloß im Gegensatz zu den gar nicht Berufenen. Die zweite Annahme würde uns auf den Sinn von Weiß führen, wonach jeder Berufene notwendig auserwählt ist, was wir als falsch erkannt haben. Der erste Sinn scheint mir daher der einzig mögliche zu sein. Der Ausdruck des Apostels enthält in der That einen stillschweigenden Gegensatz zwischen solchen, welche gemäß dem Vorsatz, und solchen, die nicht gemäß dem Vorsatz berufen sind. Man muß dies anerkennen, wenn nicht jeder Berufene auserwählt ist, und Gott diejenigen kennt, die allein den Ruf annehmen (V. 29). Gott beruft in ernstlicher Weise (äußerlich und innerlich) selbst diejenigen, von denen er weiß, daß sie sich nicht bekehren werden. Wird dies nicht durch die tägliche Erfahrung bewiesen? Die Religionsgeschichte der Menschheit ist nur unter dieser Voraussetzung eine Realität (siehe unten S. 122). Allerdings gebrauchen die Apostel in ihren Briefen, wenn sie sich an Christen wenden, den Ausdruck κλητοί, Berufene, indem sie mit dem Begriff des Rufes immer den der Annahme verbinden. Das ist aber natürlich, da ja die Annahme die Bedingung ihres Eintritts in die Kirche gewesen ist. Es verhält sich damit, wie wenn einer zu seinen schon in seiner Wohnung versammelten Gästen sagen würde: „Bedienet euch alles dessen, was ihr hier seht, ihr seid meine Geladenen." In solchem Fall ist die Idee der Annahme ganz natürlich im Ausdruck Geladene enthalten. Das Wort κλητός, in den Briefen, läßt die göttliche Seite bei der Heilsaneignung hervortreten, ohne daß deswegen die menschliche, der Glaube, verneint würde, ebenso wie der Ausdruck πιστός, Gläubiger, die menschliche Seite hervorhebt, ohne daß dadurch die göttliche verneint würde. — Das Partiz. οὖσιν, welche sind, hat nach meiner Ansicht den Zweck, die gegenwärtige Realität des Zustandes der Berufenen hervorzuheben, im Gegensatz zu dem idealen Charakter, welchen derselbe hat, solange die Berufung nur in Form des göttlichen Ratschlusses vorhanden ist.

V. 29: **„Weil Gott diejenigen, welche er zuvor erkannt, auch vorausbestimmt hat, dem Bild seines Sohnes gleich zu sein, auf daß er ein erstgeborener sei unter vielen Brüdern."**

Die durch das ὅτι, weil, ausgedrückte logische Verbindung kann nur die sein: „Wenn alle Dinge den nach dem Vorsatz Berufenen zum Besten dienen, so hat dies darin seinen Grund, daß dieselben von Gott von Ewigkeit her vorauserkannt und zur ewigen Herrlichkeit vorausbestimmt sind." Alles hat er daher im Blick auf sie und zu ihrem Besten zuvor geordnet. Mit dem Ausdruck: die, die er zuvor erkannt hat, macht Paulus einen Akt der Erkenntnis zur Grundlage dieses Ratschlusses der individuellen Erwählung (Chrys., Hieron., Neand., Thol., Mey., Phil., Weiß, Luth.). Das Wort erkennen hat in der That nirgends in der Schrift die rein sittliche Bedeutung lieben oder aus Liebe erwählen. Man braucht bloß die für diese Bedeutung angeführten Stellen und namentlich diejenigen, in welchen das Kompositum zuvorerkennen vorkommt, zu prüfen, um zu erkennen, daß auch da, wo der Begriff lieben und erwählen mit dem Gebrauch dieses Verb. verbunden ist, doch die Idee der Erkenntnis im eigentlichen Sinn die grundlegende ist und bleibt (Apg. 26, 5; 2. Petr. 3, 17; Röm. 11, 2). Es ist klar, daß wenn der Gegenstand der göttlichen Erkenntnis oder Vorerkenntnis den Ab-

sichten Gottes entspricht, die Begriffe lieben, anerkennen (Eras., Grot., Hofm. u. a.) oder erwählen (Calv., Rück., de W., Reuß, Oltram.), welche man hier für den Ausdruck προγινώσκειν angenommen hat, sich natürlich mit diesem verbinden, aber nicht als die wirkliche Bedeutung des Wortes, sondern vermöge einer einfachen Ideenassociation. Es ist also nichts Willkürliches an diesem Ratschluß des göttlichen Willens, von welchem hier Paulus redet, denn er beruht auf einem Akt der Erkenntnis. Es ist ein von der göttlichen Weisheit eingegebener Ratschluß, nicht ein reiner Liebesakt. Eine nicht auf Erkenntnis gegründete Liebe wäre gar keine Liebe; es wäre eine rein instinktive Zuneigung, ein Verhältnis, welches Gottes unwürdig wäre. — Auf was bezieht sich dieses Vorhererkennen? Bloß auf die Persönlichkeit der künftigen Erwählten, abgesehen von jeder sittlichen Eigenschaft derselben? Dies würde wieder auf die Idee eines willkürlichen Wohlgefallens führen, was Paulus gerade beseitigen will. Weiß dagegen meint, die Eigenschaft, welche den Gegenstand des Vorhererkennens bildet, sei von Paulus selbst angegeben in den Worten: die, die Gott lieben (V. 18). Indem Gott bei gewissen Menschen ein Verlangen nach dem Heil, eine Empfänglichkeit für dasselbe erkennt, beschließt er, seinen Gnadenruf an sie zu richten, welchem ebendeswegen der Erfolg nicht fehlen kann. Wir haben diese Auffassung schon geprüft, und ich sehe nicht ein, warum dieselbe derjenigen vorzuziehen sein soll, welche Weiß die „der alten Dogmatik" nennt, wonach der Gegenstand des Vorhererkennens einfach der Glaube ist, jener Akt, welcher nach der ganzen Theologie des Paulus die Bedingung und zwar die einzige Bedingung des Heils ist: „quos praevidit credituros esse", oder, wenn man dies vorzieht: diejenigen, von denen er vorhergesehen hat, daß sie durch den Glauben, d. h. durch die Annahme seiner Gnade, die Seinigen werden würden. Das Alter dieser Erklärung ist kein Beweis ihrer Unrichtigkeit. Wir haben schon 3, 25 gesehen, daß der Apostel aus dem Glauben einen integrierenden Bestandteil der πρόθεσις, des Ratschlusses der Erlösung durch das Blut Christi macht (ὃν προέθετο ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως). Ist es nicht natürlich, daß das, was Paulus immer wieder für die einzige Bedingung der Rechtfertigung erklärt, auch die sittliche Thatsache ist, welche Gott als die Bedingung der Erwählung zum Heil vorhergesehen hat, während die Idee einer Erwählung auf Grund des Voraussehens der Liebe des Menschen zu Gott der Anschauung des Paulus fremd, um nicht zu sagen, entgegengesetzt ist? — Es verhält sich also nach Paulus so: Gott hat von Ewigkeit diejenigen, welche glauben werden, erkannt und ebendamit geliebt und dazu erwählt, die Seinigen zu werden; er hätte nicht den Menschen frei geschaffen und für die Menschheit, deren Fall er voraussah, den Ratschluß der Erlösung gefaßt, wenn er nicht im voraus die Gewißheit gehabt hätte, daß sich in ihr eine Anzahl von Individuen finden werde, an welchen seine ewige Liebesabsicht verwirklicht werden könnte. — Das οὕς, diejenigen, welche, wie das οὓς und τούτους in V. 30, zeigt deutlich, daß diese Gläubigen in dem Augenblick, da er den Erlösungsratschluß faßte, persönlich seinem Denken vorschwebten und daß jener Ratschluß auf die Personen sich bezieht, welche an dem Heil Anteil nehmen werden, und nicht bloß auf die Bedingungen dieser Teilnahme.

Von dem Akt des Vorhererkennens geht Paulus zu dem der Vorherbestimmung als einem völlig verschiedenen Akt über. Wenn Reuß sagt, diese beiden Akte seien im Grund ein und dasselbe, so übersieht er dreierlei: 1) das καί, auch, welches eine deutliche Steigerung zwischen beiden anzeigt; 2) den Unterschied zwischen dem Verb. προγινώσκειν, zuvor erkennen, was ein Akt des Denkens, und προορίζειν, vorausbestimmen, was ein Akt des Willens ist; 3) endlich die Thatsache, daß das angegebene Objekt beider Akte

ein ganz verschiedenes ist; denn das des Vorhererkennens ist, wie wir soeben gesehen, die Person der künftigen Gläubigen; das des Vorausbestimmens, wie das Folgende zeigt, ihre zukünftige Ähnlichkeit mit dem verherrlichten Christus. Dieser letzte Unterschied ist besonders wichtig. In der That, wenn der Gegenstand der Prädestination der Glaube wäre, so müßte diese so formuliert werden: „Du, du sollst glauben; du, du sollst nicht glauben." Auf diese Weise hat ihn ein ganzer Teil der Kirche formuliert. Aber im Sinn des Paulus ist dies keineswegs richtig. Der Prädestinations-Ratschluß bezieht sich nach ihm bloß auf die endliche Herrlichkeit der zuvor Erkannten. Der Inhalt desselben ist also der: „Dich, den ich als gläubig zuvor erkannt habe, werde ich sicher zur vollkommenen Ähnlichkeit mit meinem verherrlichten Sohne, deinem Bruder, führen; daher muß alles, was dir im Lauf des irdischen Lebens begegnen wird, zur Verwirklichung des von Ewigkeit für dich gefaßten Verherrlichungsratschlusses mitwirken." So schließen sich V. 29 und 30 enge und klar aneinander an. Kurz: der Gegenstand des Vorhererkennens ist der Glaube der künftigen Gläubigen, der der Prädestination ihre vollkommene Herrlichkeit. Man sieht, wie scharf der Apostel in diesen Versen seinen Gedanken ausdrückt. — Nach V. 29b besteht die den Gläubigen bestimmte Herrlichkeit (vergl. 1. Kor. 2, 7) darin, daß sie die lebendigen Abbilder des verherrlichten Christus, ihres erstgeborenen Bruders, sein werden. Das Adjekt. σύμμορφον, gleichgestaltet, ist unmittelbar mit dem Verb. προώρισεν verbunden; die Auslassung eines: um zu sein oder zu werden kommt öfter vor; vergl. Phil. 3, 21 (nach der richtigen Lesart). — Der Apostel sagt nicht: „gleich oder ähnlich seinem Sohne", sondern: „dem Bild seines Sohnes". Mit dieser Ausdrucksweise will er sagen, Christus habe in seiner Person eine Lebensgestalt (εἰκών, ein Bild) verwirklicht, welche das Vorbild unsres eigenen künftigen Daseins werden soll. Dieser Zustand des Gottmenschen, welchen wir in seiner Person anschauen, ist das herrliche Gewand, mit welchem er die geheiligten Gläubigen kleiden wird. Eben dies ist auch der Sinn jenes anderen Bildes: „Erben Gottes, Miterben Christi" (V. 17). Geß sagt: „Vor aller Zeit hat Gottes Auge das Bild des ewigen Sohnes angeschaut, wie er sich erniedrigt und die menschliche Natur annimmt und dann auf den Thron Gottes sich erhebt als Gott, welcher Mensch und als Mensch, welcher Gott ist." Dies Bild an den Gläubigen zu verwirklichen, war die Absicht Gottes bei der Erschaffung der Menschheit. Gott wollte eine Familie von Söhnen haben, die diesem ältesten Bruder ähnlich wären, und der Sohn eine solche Familie dem Vater darstellen können (Eph. 1, 4—6). Die Herrlichkeit des Sohnes selbst wird erst vollkommen sein, wenn sie sich in einer Menge von ihm ähnlichen Brüdern wiederspiegelt. Der Ausdruck πρωτότοκος bezeichnet hier vor allem ein zeitliches Verhältnis: Jesus ist der erste, welcher die Herrlichkeit besitzt, nicht bloß durch seine ewige Existenz, sondern auch als Mensch, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt (Kol. 1, 15 und 18). Aber das Verhältnis der Priorität (πρωτο) schließt das der Superiorität in sich: das Bild, das wir an uns tragen werden, ist das seinige, dieses teilt er uns mit. Bei aller Ähnlichkeit bleibt er das Urbild.

Aber wie sollen wir sündige Menschen zu diesem erhabenen Zustand gelangen? Ein solches Werk kann nicht nur so wie durch den Schlag eines Zauberstabs vollbracht werden. Eine vollständige sittliche Umwandlung muß sich vollziehen und unsre Verherrlichung vorbereiten; denn die Heiligkeit ist die Bedingung der Herrlichkeit. Deshalb hat Gott, nachdem er in Ewigkeit das Ziel festgestellt und den Ratschluß gefaßt hatte, in der Zeit Hand ans Werk gelegt. Er hat sie, alle diese zuvor Erkannten, geschaut als wären sie schon im Hafen, ehe er sie dem Meere des Lebens überließ; und nachdem sie dem-

selben einmal überlassen waren, hat er für sie und in ihnen gewirkt. Dies ist der Inhalt des 30. Verses. So gewiß das Ziel ist, so sicher der Weg.

V. 30: **„Diejenigen nun, welche er vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; diejenigen aber, die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht."**

Dies sind die aufeinanderfolgenden Akte, durch welche sich der ewige Ratschluß in der Zeit vollzieht. Sie fallen gewissermaßen in die Mitte zwischen die Ewigkeit, in der der Ratschluß gefaßt und die Ewigkeit, in welcher er vollendet wird. Sie gehen aus der einen hervor und führen in die andere hinein. Man beachte wohl: Der Apostel hebt in dieser lebhaften Schilderung des Heilsganges nur die Hauptpunkte der göttlichen Thätigkeit hervor: Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung. Gerade weil er von dem Prädestinations-Ratschluß redet, betont er nur diejenigen Thatsachen in der Heilsordnung, welche direkt auf der göttlichen Kausalität beruhen. Wenn er die Heilsordnung in der Gesamtheit ihrer göttlichen und menschlichen Elemente hätte darlegen wollen; so hätte er zwischen die Berufung und die Rechtfertigung den Glauben, und zwischen die Rechtfertigung und die Verherrlichung die Heiligung gestellt. Wenn Weiß hier den Glauben mit der Berufung identifiziert und die Heiligung in der Rechtfertigung beschlossen sein läßt, so scheint er mir die Absicht des Apostels in diesem Punkt nicht verstanden zu haben.

Das δέ, nun, am Anfang des V., zeigt den Übergang an vom Ratschluß zu seiner Verwirklichung. An die Angabe des Zwecks reiht sich die des Mittels an. Der erste göttliche Schritt ist die Berufung, welche, wie wir gesehen haben, die äußere Einladung bezeichnet, verbunden mit der inneren Aufforderung durch den Geist der Gnade. Paulus will nicht sagen, Gott richte diesen Ruf nur an diejenigen, welche er zur Herrlichkeit vorausbestimmt habe, sondern er erklärt nur, daß alle, deren Glauben Gott im voraus angeschaut hat, unfehlbar auf ihren Tag und zu ihrer Stunde berufen werden. Diese zuvor Erkannten, das πᾶν, die Gesamtheit, von der Jesus redet (Joh. 17, 2), erscheinen nacheinander in der Zeit und werden alle von Gott von Stufe zu Stufe bis an das im voraus bestimmte Ziel geführt. Die verschiedenen καί, und, haben den Sinn, daß es eine Inkonsequenz von seiten Gottes wäre, wenn er dem ersten Schritt nicht den andern folgen ließe. — Die Pronom. im Plural diejenigen, welche ... sie drücken klar aus, daß sie alle einzeln dem Denken Gottes gegenwärtig waren, als er die Höhe feststellte, zu welcher er sie emporheben wollte.

Ist der Ruf einmal angenommen — und das kann nicht anders sein, da es sich um diejenigen handelt, deren Glauben Gott erkannt hat, — so folgt ein zweiter göttlicher Akt: die Rechtfertigung. Gnade um Gnade, heißt es Joh. 1, 16. Auf diese Berufenen wird, sobald sie Gläubige werden, der Urteilsspruch angewendet, durch welchen jeder Gläubige im voraus für gerecht erklärt worden ist.

Die dritte Stufe, die Verherrlichung, ist an die vorhergehende angeknüpft nicht mehr mit καί, auch, sondern mit δέ, nun aber. Diese kleine Verschiedenheit des Ausdrucks bezeichnet eine Nuance im Gedanken. Der Apostel kommt jetzt bei dem in Aussicht genommenen, von V. 29 an angekündigten Ziel an; das δέ bedeutet hier: und endlich. Es ist das Gefühl dessen, der nach einem beschwerlichen und gefährlichen Marsch endlich dem Ziel sich naht. — Statt die Heiligung in die Rechtfertigung einzuschließen, könnte man eher versucht sein, sie zur Verherrlichung zu ziehen; denn die

Heiligkeit ist, wie man gesagt hat, nur die Kehrseite der Herrlichkeit. Wir glauben aber den wirklichen Grund angegeben zu haben, weshalb hier sowohl die Heiligung als der Glaube ausgelassen sind. In der Heilsordnung ist der Glaube zwischen der Berufung und der Rechtfertigung, und die Heiligung zwischen der Rechtfertigung und der Verherrlichung einzuschalten. — Daß die zwei ersten dieser göttlichen Akte durch Verb. in der Vergangenheit ausgedrückt sind, hat nichts Auffallendes, da sie ja in dem Augenblick, wo Paulus schrieb, an einer ganzen Menge von Individuen schon verwirklicht waren, welche die Repräsentanten aller andern bildeten. Aber wie kann er dieselbe Zeitform der Vergangenheit anwenden, um den Akt der Verherrlichung zu bezeichnen, der noch zukünftig ist? Mehrere Ausleger (Thol., Mey., Weiß, Phil.) meinen, mit dieser Vergangenheit wolle Paulus die absolute Gewißheit dieser zukünftigen Thatsache ausdrücken. Andere, wie Reiche, beziehen jenes Präteritum auf die ewige Verwirklichung des Ratschlusses im göttlichen Denken. Oder aber bezieht man den Ausdruck Herrlichkeit auf die Kindschaft und die Gaben des heiligen Geistes, welche der Gläubige schon auf Erden besitzt (Chrys., Hofm. u. a.). Hodge meint, der Apostel gebrauche die Vergangenheit, indem er vom Standpunkt Gottes aus rede, welcher das Ende der Dinge in ihrem Anfang schaut. Allein wenn feststeht, daß die zwei vorhergehenden Aoriste durch eine schon vollzogene Thatsache motiviert sind, muß es dann nicht auch bei diesem dritten der Fall sein? Wenn auch die Gläubigen noch nicht an ihrer eigenen Person verherrlicht sind, so sind sie es doch schon in der Person ihres Hauptes. „Wir sind mit ihm in die himmlische Welt versetzt", Eph. 2, 6. Auf Grund dieser schon vollendeten historischen Thatsache, welche das sichere Unterpfand der noch zukünftigen ist, kann Paulus sein ἐδόξασε, er hat verherrlicht, aussprechen. Wenn das Haupt eines Leibes eine Krone trägt, so trägt sie der ganze Leib mit ihm (1. Kor. 12, 26).

So ist denn Paulus an dem Ziele angekommen, das er von Anfang an in den letzten Worten des vorhergehenden Abschnitts (V. 17) festgestellt hatte: „damit wir mit ihm verherrlicht werden." Zugleich aber haben wir hier den Schluß nicht bloß der Ausführung über die Verherrlichung (V. 18—30), sondern der ganzen Darlegung des Heilswerks, welche mit der Rechtfertigung anfängt (1, 18 — 5, 23), dann die Heiligung umfaßt (6, 1 bis 8, 17) und mit der vorherbestimmten Verherrlichung der zuvor Erkannten schließt.

Bei diesem Ziel, der Gewißheit der Herrlichkeit, angelangt, hält der Apostel inne, um die Stellung zu betrachten, in welche die Gläubigen durch diese verschiedenen Akte Gottes versetzt sind, und bei diesem Anblick bricht er in einen triumphierenden Lobgesang aus, welcher den herrlichen Abschluß dieses ganzen ersten Teils des Briefs bildet, der die Darstellung des individuellen Heils zum Gegenstand hat.

Über die V. 28—30 gelehrte Prädestination.

Worin besteht die göttliche Prädestination, welche ohne allen Zweifel von dem Apostel in dieser Stelle gelehrt wird? Schließt sie in seinen Gedanken den freien Willen des Menschen aus, oder befaßt sie ihn im Gegenteil in sich? Zwei Gründe scheinen uns die Frage zu Gunsten der letzteren Annahme zu entscheiden: 1) Der Apostel legt dem Prädestinations-Ratschluß einen Akt des Vorhersehens oder des Zuvorerkennens zu Grund, woraus hervorgeht, daß jener Ratschluß bestimmt ist durch irgendeine Thatsache, welche von Gott vorausgeschaut wird. Es hat dabei wenig zu sagen, daß die Erkenntnis ewig ist, während die Thatsache, die den Gegenstand derselben bildet, erst in der Zeit eintritt. Es folgt gleichwohl aus diesem Begriff des Vorhersehens, daß diese

Thatsache angesehen werden muß als herrührend von einem von der göttlichen Kausalität verschiedenen Faktor, und das kann kein anderer sein, als der der menschlichen Freiheit. 2) Der Apostel bezeichnet als den Gegenstand des Prädestinations-Ratschlusses nicht den Glauben der Erwählten, sondern einzig und allein ihre endliche Teilnahme an der Herrlichkeit Christi, deren vorausgesetzte Bedingung ihr Glaube ist. Also ist, nach der Ansicht des Paulus, die volle menschliche Freiheit im Akt des Glaubens nicht bloß nicht ausgeschlossen; sie ist sogar darin enthalten. Denn sie allein begründet die Unterscheidung, die er deutlich aufstellt zwischen den beiden göttlichen Akten der Vorhererkenntnis und der Vorherbestimmung.

Wenn nun also die menschliche Freiheit bei der Annahme des Heils vorausgesetzt ist, worin wird die Prädestination, so wie sie Paulus auffaßt, bestehen? Sie begreift unsers Erachtens folgende drei Bestandteile in sich:

1) Den Ratschluß (προορισμός), vermöge dessen Gott beschlossen hat, jeden, der da glauben wird, zur vollkommenen Ähnlichkeit mit seinem Sohne zu führen. Was könnte seiner Gnade und Weisheit mehr entsprechen als ein Ratschluß wie der: „Du bist durch den Glauben aufs engste mit dem verbunden, den ich dir zum Erlöser schenke; er wird dir also ganz angehören, und ich werde dich nicht lassen, bis ich dich ihm, dem Gottmenschen, ganz ähnlich gemacht habe?"

2) Das Voraussehen (πρόγνωσις), vermöge dessen Gott im voraus alle Individuen kennt, welche aus freien Stücken der göttlichen Einladung, an diesem Heil teilzunehmen, zustimmen werden. Dieses zweite Element gehört ebenso notwendig zu dem Heilsratschluß, wie das erste. Der göttliche Plan würde Gefahr laufen zu scheitern, wenn Gott nicht zum voraus sowohl die vollkommene Treue des eigentlich allein Auserwählten, auf welchem die Verwirklichung desselben ruht, als den Glauben derer, die an ihn glauben werden, voraussehen könnte. Ohne Erlöser und ohne Gläubige gäbe es kein Heil mehr. Der Plan Gottes setzt also das untrügliche Vorhererkennen des einen, wie der andern voraus.

3) Die Anordnung aller Umstände der Geschichte zu dem Zweck, der Verwirklichung des zu Gunsten der zuvor Erkannten gefaßten Planes zu dienen. Diese Anordnung hebt Paulus in V. 28 hervor, wenn er sagt, daß „alle Dinge müssen zum Besten mitwirken denen, die nach dem ewigen Vorsatz berufen sind". Was kann es Herrlicheres geben! Sind wir einmal Gläubige, so mögen wir immerhin mitten im Sturm dahintreiben auf den hochgehenden Wogen dieser Zeit; wir wissen nicht bloß, daß keine Welle uns verschlingen kann, sondern wir sind auch dessen gewiß, daß jede derselben dazu dienen muß, uns dem Ziele näher zu bringen.

So stellen sich uns also als der Inhalt der göttlichen Prädestination die drei Punkte dar: 1) das durch den Ratschluß bezeichnete Ziel; 2) die persönlich vorhererkannten Individuen, welche dasselbe erreichen sollen; 3) der Weg, auf welchem sie zu ihm hingeleitet werden sollen.

Wem diese Prädestination nicht genügt, der mag sich eine andere bilden; allein es wird, soviel steht uns fest, nicht diejenige des Apostels sein.

Was den Einwand Oltramare's betrifft, daß, wenn wir die Vorherbestimmung der Auserwählten zum Heil und zur Herrlichkeit auf das Vorhersehen ihres Glaubens begründen, wir die dem Gefühl des Paulus so ganz widerstrebende Idee einer Verdienstlichkeit einführen, so beruht derselbe auf einem falschen Begriff des Glaubens. Eine aus freien Stücken angebotene vorteilhafte Stellung anzunehmen, ist nichts Verdienstliches (siehe den Anhang am Schluß von Kap. 9).

Otto behauptet, den „zuvor gefaßten Ratschluß" auf die Individuen ausdehnen, heiße, das göttlich menschliche Drama der Weltgeschichte zur bloßen Entfaltung eines übermenschlichen Fatums machen. Wenn dieser Einwand Grund hätte, so würde er den Apostel treffen, nicht den Ausleger. Denn wir haben gesehen, daß die Verbindung zwischen V. 28 und 29 die Beziehung des göttlichen Ratschlusses und Vorhersehens auf die Individuen gebieterisch verlangt. Aber der Einwand ist nicht zutreffend, insofern als die freien Akte nicht geschehen, weil Gott sie vorhersieht, er vielmehr sie vorhersieht, weil sie wirklich geschehen werden; denn für ein über die Zeit erhabenes Wesen ist vorhersehen und sehen ein und dasselbe, und kein Mensch hat je behauptet, daß das Sehen eines geschehenden Aktes die bewirkende Ursache desselben sei; siehe am Schluß von Kap. 9.

Fragt man, wie es möglich sei, daß Gott den Ruf an alle ergehen lasse, obwohl er im voraus weiß, daß er bei vielen erfolglos sein werde, so giebt es darauf nur die Antwort: Die Geschichte ist eine Realität und diese Realität besteht in der Entwickelung der freien Wesen nach einem der beiden möglichen Ziele der Freiheit. Das eine oder das andere dieser beiden Ziele muß jeder Mensch erreichen, es sei zum Guten oder zum Schlimmen. So hat es Gott gewollt; das ist das Wesen, die Realität, der tragische Charakter der Geschichte.

Zwanzigster Abschnitt.
8, 31—39.

Das Loblied von der Gewißheit des Heils.

Dieser Abschnitt ist eine Schlußfolgerung (nun also, V. 31), welche sich unmittelbar aus der vorhergehenden Erörterung über die Prädestination (V. 28 — 30) ergiebt; und da die letztere die Krönung von all dem ist, was der Apostel vorher über die Rechtfertigung und Heiligung der Auserwählten dargelegt hatte, so folgt daraus, daß wir hier die Schlußfolgerung aus dem ganzen bis jetzt behandelten Teil des Briefs vor uns haben. Sie ist in die Form von mehreren Fragen gefaßt, die wie eine Herausforderung klingen, hingeworfen an die Gegner jenes Heils, dessen Gewißheit Paulus feierlich verkündigt. Diese Form hat etwas Triumphierendes; sie giebt uns eine Vorstellung davon, was der Ausdruck ἐν θεῷ καυχᾶσθαι, sich in Gott rühmen (5, 11), in seinem Munde bedeutet.

Die V. 31 und 32 enthalten eine Frage ganz allgemeinen Charakters; die V. 33—37 zählen die verschiedenen Arten von Gegnern auf, welche eine negative Antwort auf diese Frage veranlassen könnten; die V. 38 und 39 sind gleichsam das Siegesgeschrei auf dem vom Feinde verlassenen Schlachtfeld.

V. 31—32: **„Was sollen wir nun dazu sagen? Ist Gott für uns, wer wird wider uns sein? 32 Er, der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns nicht auch alles mit ihm schenken?"**

Die Frage: Was sollen wir nun sagen? leitet nicht, wie sonst bei Paulus, einen Einwurf ein, sondern ladet die Leser ein, sich von der Lage, die ihnen durch die bisher dargestellten göttlichen Akte geschaffen ist, Rechenschaft zu geben, und eine zu solchen Wohlthaten im Verhältnis stehende Sprache zu suchen. Den Worten πρὸς ταῦτα, dazu, darf man nicht die Bedeutung außerdem geben, wie Bengel thut; da müßte es heißen πρὸς τούτοις. Πρός bedeutet hier in Bezug auf. Ταῦτα, diese Dinge: die Rechtfertigung der Gläubigen (Kap. 1—5), die Heiligung der Gerechtfertigten

(6—8, 17), die erst zukünftige, aber gewisse Verherrlichung der Geheiligten (8, 18—30). Durch alle diese vollendeten oder verheißenen Akte hat sich Gott fortan auf unsre Seite gestellt; alle Gegner unsres Heils sind dadurch machtlos geworden. „Nicht als ob es deren keine mehr geben würde, sagt Calvin, aber mit einem solchen Verteidiger ist keiner derselben zu fürchten: Hic murus est aheneus." Gott für sich und nicht mehr wider sich haben, ist völlige Sicherheit.

V. 32. Diese Zuversicht auf Gott schöpft Paulus aus der großen That des Erbarmens, welche er an uns vollbracht hat. Der Ausdruck ὅς γε, wörtlich: welcher wenigstens, wird im Griechischen gebraucht in der Bedeutung: welcher sicherlich. Indessen mag man wohl den genaueren Sinn dieser einschränkenden Form suchen, und wir glauben ihn ausdrücken zu dürfen mit der Umschreibung: „welcher, wenn er auch nur dies allein gethan hätte." — Es ist ein ergreifender Gegensatz zwischen dem Ausdruck: sein eigener Sohn und dem Verb.: hat nicht verschont. — Man sieht hier wohl, daß die Bedeutung des Wortes Sohn nicht auf die von Messias=König zurückgeführt werden kann. Was für einen Sinn hätte dann der Ausdruck: sein eigener Messias? Es handelt sich offenbar um ein Wesen, welches persönlich mit ihm verbunden ist und das an seiner eigenen Natur Anteil hat, das er gewissermaßen aus dem Seinigen, seinem innersten Herzen (ἐκ τοῦ ἰδίου) zieht. Die Ausdrücke des Apostels erinnern, trotz des Zweifels von Weiß, unstreitig an die Worte, welche der Engel des Herrn nach dem Opfer Isaaks an Abraham gerichtet hat: „Weil du deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verschont hast." (1. Mos. 22, 12.) Es war gleichsam ein Sieg, den Gott über sich selbst davontrug, als er seinen Vielgeliebten auf jene Bahn der Schmach und der Schmerzen dahingab, so wie Abraham einen einzigartigen Sieg über sich selbst davongetragen hatte, als er mit Isaak den Berg der Opferung hinanstieg. Er hat ihn preisgegeben allem, was die Menschen mit ihm thun wollten und was die göttliche Gerechtigkeit erforderte (3, 25). Die Worte: für uns alle könnten die Gesamtheit der Menschen in sich befassen. Aber das uns muß ohne Zweifel dieselbe Bedeutung haben, wie das in V. 31: alle Gläubigen; diese Gesamtheit ist gegenübergestellt dem Einen, welchen Gott dahingegeben hat zu ihrer Erlösung: „Einer für alle", 2. Kor. 5, 15. — Wie jenes Opfer allen zu gute kam, so sind auch alle Dinge im voraus in dieser Gabe inbegriffen. Das Wort τὰ πάντα, alle Dinge, mit dem Artikel, bezeichnet eine genau bestimmte Gesamtheit. Es sind alle die Gnadenerweisungen, welche die vollkommene Verwirklichung unsres Heils erfordert. Läßt man mit den Gräko=lat. den Artikel weg, so ist der Sinn: alles, absolut geredet, was in der Anwendung auf dasselbe hinauskommt. — Zwischen dem Ausdruck eine Gunst erweisen (χαρίζεσθαι) und den vorhergehenden Verben nicht verschonen, hingeben besteht eine merkliche Nuance. Während die letzteren etwas Schmerzliches ausdrücken, bezeichnet ersterer eine Handlung, welche dem, der sie vollbringt, eine innige Befriedigung verschafft. Wie sollte man, nachdem man das große Opfer dargebracht hat, nicht mit Freuden die kleine Zugabe gewähren? Wie Abraham in der Person Isaaks Gott alles hingab, was er hatte, so hat Gott in der Hingabe seines Sohnes im voraus alles hingegeben. Alles geben, will nicht viel heißen, nachdem man das Liebste gegeben. Gerade dieser Gedanke ist zum voraus schon ausgedrückt in dem γέ, wenigstens, am Anfang des V., er wird bestätigt durch das dem mit ihm beigefügte καί, auch.

V. 32 hat auf die allgemeine Frage: Wer wird wider uns sein? geantwortet, aber nur implicite. Nun nimmt Paulus dieselbe Frage wieder auf, um im einzelnen den Sieg darzuthun, der über alle möglichen, in dem

τίς, wer, befaßten Feinde schon davongetragen ist. Zuerst zwei Angriffe juridischer Art von seiten solcher Feinde, welche das Anrecht des Gläubigen an die Vergebung und das Heil bestreiten; dann ein Angriff mit brutaler Gewalt, von seiten eines Feindes, welcher das Band zwischen Christus und dem Gläubigen gewaltsam zu zerreißen sucht. Diese ganze Stelle erinnert lebhaft an Jesaia 50, 7—9: „Ich weiß, daß ich nicht werde zu schanden werden. Der, welcher mich rechtfertigt, ist mir nahe: wer wird sich gegen mich erklären? Treten wir miteinander vor: wer ist mein Gegenpart? Er komme her zu mir! Siehe, der Herr, der Ewige, wird mir beistehen; wer wird mich verdammen?“

V. 33: „**Wer wird Anklage erheben gegen die Erwählten Gottes? Gott ist der, welcher rechtfertigt.**“

Paulus weiß gar wohl, wie viele Ankläger jeder Gläubige hat; das Gewissen, das Gesetz, Satan, der Ankläger unsrer Brüder (Offenb. 12, 10), alle von uns beleidigten oder geärgerten Personen, lauter Stimmen, die sich jeden Augenblick unversehends gegen uns erheben können. Dachte Paulus selber, als er diese Worte schrieb, nicht unwillkürlich an die Schmerzensrufe aller der Christen, welche er hatte ins Gefängnis werfen und geißeln lassen, und insbesondere an das Blut des Stephanus, welches, wie das des gerechten Abel, um Rache rief? Alle diese Anklagen sind nur allzu wahr. Aber aus dem Munde Gottes ist ein Wort gekommen, das dem Gläubigen als Schild dient und an welchem diese feurigen Pfeile abprallen: Gott hat ihn für gerecht erklärt. Hier sieht man so recht deutlich die juridische Bedeutung des Wortes rechtfertigen bei Paulus. Die Worte: Gott ist es, welcher rechtfertigt, sind der kurze Inhalt des ganzen ersten Teils des Briefs, Kap. 1—5. — Der Ausdruck: die Erwählten Gottes, wörtlich: Erwählte Gottes hat beweisführende Kraft; er dient dazu, im voraus die Ohnmacht der Anklage darzuthun: Sie sind zuvor erkannt von Gott; die Ausführung des Ratschlusses hat schon an ihnen angefangen; sie können sich auf Gott bis ans Ende verlassen. Der Ausdruck Erwählte beruht auf dem, was soeben V. 28—30 von der ewigen Prädestination der Gläubigen zum Heil und zur Herrlichkeit gesagt worden ist; ἐκλεκτός, erwählt, von ἐκλέγεσθαι, sich etwas herauslesen aus. Sollte Gott, nachdem er sie selber durch die Berufung der Gemeinschaft mit einer ins Elend versunkenen Welt entrissen hat, sie wieder in dieselbe zurückstoßen können?

Seit Augustin haben manche Ausleger (zuletzt Olshausen, de Wette, Reuß) den letzten Satz des V. in fragendem Sinn genommen: „Wer wird anklagen? Sollte Gott es sein, er, der da rechtfertigt?“ Es wäre also ein Beweis ad absurdum. Diese Auffassung erscheint auf den ersten Blick nachdrücklicher. Allein kann die Rolle eines Anklägers, auch nur angenommenermaßen, Gott zugeschrieben werden? Ankläger vor wem? fragt Weiß. Überdies ist es einfacher, bedeutsamer und in Wahrheit stärker, wenn man in diesem Satz eine ruhige Behauptung ausgesprochen sieht. Es ist der Fels, an welchem sich alle Anklagen brechen.

Die Ankläger sind zum Schweigen gebracht . . . heute; aber wird es auch noch so sein im letzten Moment, wenn der Richterstuhl wird aufgestellt werden, am Tag der δικαιοκρισία, „des gerechten Gerichtes Gottes“, wo der Spruch gefällt werden wird „ohne Ansehen der Person“ und „nach eines jeglichen Werk“ (2, 5. 6. 11)? Wird die Freisprechung der Gläubigen auch dann noch Stich halten? Man erinnert sich, daß diese Frage am Ende des ersten Teils (5, 9 und 10) gestellt und im zweiten (Kap. 6—8) gelöst wurde. Paulus nimmt sie in diesem zusammenfassenden Rückblick noch einmal auf,

aber gleichfalls in einem Ton des Triumphs, weil er auch bezüglich dieses Punktes weiß, daß der Sieg errungen ist.

V. 34: **„Wer wird der sein, der da verdammet? Christus Jesus[1] ist der, der gestorben ist, ja vielmehr[2] der auferstanden ist[3], der auch[4] sitzt zur Rechten Gottes, der auch[5] für uns eintritt."**

Die Form τίς ὁ κατακρίνων, wörtlich wer wird der (ὁ) Verdammende sein? läßt nur Einen möglichen Richter vermuten, während die Form der vorhergehenden Frage: Wer wird anklagen? einer Mehrheit von Anklägern Raum gab. Warum dieser Unterschied? Wenn es sich darum handelt, anzuklagen, können alle Wesen die Stimme erheben. Aber richten? Nur Einer ist dazu aufgestellt, der, welcher Apg. 10, 42 von Petrus genannt wird: „der Richter der Lebendigen und der Toten", und dem Gott nach Johannes „die Macht gegeben hat, das Gericht zu halten (5, 27)"; vergl. auch Apg. 17, 31 und Röm. 14, 10; so daß also die Frage, wie sie gestellt ist, auf folgende hinausläuft: Wird der, der unser Erlöser geworden ist, uns als Richter verdammen? Das hineinzudenkende Verb. ist wird sein, nicht: ist; vergl. V. 33 und 35. Die negative Antwort geht hervor aus jeder der vier in eben diesem V. aufgezählten Thaten, welche Christus uns zu gut vollbracht hat. Eine schließliche Verdammung stünde im Widerspruch mit dieser Reihe von heilsamen Akten. — Der Name Jesus, welcher im Vatic. fehlt, scheint nicht ein Zusatz der Abschreiber zu sein; er paßt zu gut in den Zusammenhang; man konnte ihn leicht auslassen. — Es hat überrascht, daß Paulus zu dem: Christus ist gestorben nicht hinzugefügt hat „für uns"; allein es handelt sich einzig nur um seine persönliche Eigenschaft als Opfer im Gegensatz zu derjenigen als Richter: Der, der versöhnt hat, kann nicht wohl verurteilen (natürlich unter der Bedingung, daß die Versöhnung nicht verworfen wurde). Der Artikel ὁ vor ἀποθανών erinnert daran, daß er allein dieses Versöhnungswerk vollbracht hat und vollbringen konnte; wie sollte er nach diesem derjenige sein, der verdammt? — Wenn die Auferstehung erwähnt ist mit einer deutlichen Steigerung (ja vielmehr) gegenüber dem Tod, so erklärt sich dies nur von dem in Kap. 6 entwickelten Gesichtspunkt aus; er ist lebendig geworden, um zu dem durch seinen Tod vollbrachten Heilswerk ein neues hinzuzufügen, d. h. um uns zu einem von der Sünde befreiten Leben zu erheben. Weiß meint eher, die Auferstehung sei angeführt zum Beweis, daß Christus nicht um eigener Sünden willen gestorben ist. Allein das μᾶλλον δέ, ja vielmehr, erklärt sich viel natürlicher, wenn die Auferstehung hier erwähnt ist als Unterpfand eines neuen Sieges, welcher zu dem schon durch den Tod erlangten hinzukommen soll. — Das καί, nach μᾶλλον δέ, ist vielleicht nicht echt. — Das Sitzen zur Rechten Gottes ist hier angeführt als die Thatsache, welche die Herrschaft über die Welt und die Lenkung der Ereignisse unsres Lebens in die Hände Christi gelegt hat. — Die Intercession des erhöhten Christus endlich erinnert an seine teure Vermittelung in Augenblicken, wie diejenigen, auf welche sich das Wort des Johannes (I, 2, 1) bezieht: „Wenn jemand gesündigt hat, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesus Christus, der gerecht ist", oder das Wort Jesu an Petrus: „Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht schwach werde." Wie sollte der, der für

[1]) ℵACFGL lesen Ιησους (nach Χριστος), was der T. R. mit BDEK Syr. ausläßt.

[2]) ℵABC lassen και nach μαλλον weg, während es im T. R. wie in DEFGKL It. steht.

[3]) ℵAC fügen bei εκ νεκρων (von den Toten).

[4]) ℵAC haben kein και zwischen ος und εστιν.

[5]) Και findet sich in allen Mjj. und fast allen Mnn.

uns jene ganze Lebensbahn durchmessen hat, in welcher jeder Schritt eine Heilsthat ist, sein eigenes Werk dadurch zerstören, daß er über diejenigen, für welche er also gelitten und gearbeitet hat, am Ende das Verdammungsurteil aussprechen würde? — Einige Ausleger haben diese ganze Aufzählung in fragendem Sinn genommen: Wer wird verdammen? Etwa Christus, der gestorben, der auferstanden ist ...? Wenn es sich nur um eine einzige Frage handeln würde, so könnte man diese Wendung gelten lassen; denn sie hat etwas Lebhaftes und Pikantes. Aber die ganze Reihe von Fragen, welche in demselben fragenden und fast ironischen Sinn aufeinanderfolgen würden, scheint uns unverträglich zu sein mit dem so ernsten und tiefen Gefühl, von welchem dieser ganze Abschnitt beherrscht ist.

Nach dem Vorgang des Erasmus teilen mehrere (Meyer, Geß, Luthardt) die in dieser Stelle enthaltenen Fragen und Antworten ganz anders ein. Sie finden in derselben zwei Hauptfragen; die des V. 33: Wer wird anklagen? und die des V. 35: Wer wird uns scheiden? Die Antwort auf die erste wäre enthalten in den Worten: Gott ist es, der rechtfertigt: Wer wird [also] verdammen? Die zweite wäre vorbereitet durch V. 34 b: Christus ist der, der gestorben, ja vielmehr auch auferstanden ist..., oder, wenn man diese Worte als Frage faßt: Ist nicht Christus gestorben, ja vielmehr auferstanden? Dann würde als Schlußfolgerung die zweite Frage selbst folgen: Wer wird uns [also] scheiden? mit der ganzen folgenden Aufzählung. Allein man mag die Worte: „Christus ist der, der gestorben ist", als Frage oder als Aussage nehmen, so tritt die Aufzählung der Werke Christi bei diesem Sinn sehr unvermittelt auf, und man begreift nicht, wie sie die Veranlassung zu einer neuen Frage sein soll. Überdies hätte Paulus, um das Verhältnis zwischen V. 34 und der Frage in V. 35 zu erklären, notwendig zu dem τίς, wer, ein οὖν, also, hinzufügen müssen; denn die Verbindung zwischen V. 34 und der folgenden Frage ist keineswegs ohne weiteres klar. Ferner ist, wenn man in V. 35 die Lesart τοῦ Χριστοῦ, „die Liebe Christi", annimmt, was mir das Natürlichste scheint, die so enge Verbindung, welche man mit dem vorhergehenden V. herstellt, ausgeschlossen; denn in diesem Fall müßte statt des Namens Christi das Pronom. αὐτοῦ, „seine Liebe" stehen. Endlich wäre bei diesem Sinn die Antwort auf die Frage des V. 35 im voraus in V. 34 enthalten, während sie erst später in V. 37 gegeben wird, nach der Reihe von Fragen, in welchen das τίς, wer, entwickelt wird. Wir bleiben daher mit Weiß bei der am allgemeinsten angenommenen Konstruktion, welche das Ganze in folgende drei Fragen teilt: Wer wird anklagen? wer wird verdammen? wer wird scheiden?

Der Apostel hat die Ankläger herausgefordert; ihre Stimme ist abgeprallt an dem Rechtfertigungsurteil, von welchem die Gläubigen gedeckt sind. Dann hat er sich gefragt, ob nicht der Richter zuletzt noch am jüngsten Gericht verdammen wird, und er hat gesehen, wie das Objekt der Verdammung, die Sünde, durch die Wirkung des Geistes des auferstandenen und verherrlichten Christus verschwindet. Es bleibt nur noch die Frage übrig, ob es nicht einer feindlichen Macht gelingen wird, gewaltsam jenes Band zu zerreißen, welches uns mit dem Erlöser verknüpft und auf welchem die Gnade der Rechtfertigung und der Heiligung ruht. Diese dritte Frage steht in enger Beziehung zu den παθήματα, den Leiden der gegenwärtigen Zeit, von welchen er zuletzt geredet hat. So ist in den drei Fragen dieses Abschnitts in der That der ganze Brief kurz zusammengefaßt. Dem Geist des Paulus fehlt es nicht einen Augenblick an der logischen Form, selbst dann nicht, wenn das überströmendste Gefühl seine Feder mitfortreißt.

V. 35—37: **„Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?** [1]) **Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert, 36 wie geschrieben steht: Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag, wir sind angesehen worden wie Schlachtschafe; 37 aber in all dem überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat.** [2])"

Das Pronomen τίς bezieht sich eigentlich auf Personen; hier ist es angewendet auf all die Glaubensproben, die gleich hernach aufgezählt sind, als erblickte Paulus in jeder derselben einen Feind, welcher es abgesehen hat auf das Band, das ihn mit Christus verknüpft. — Die Liebe Christi, von welcher nichts ihn scheiden wird, ist nicht diejenige, welche wir zu ihm haben (Orig., Ew.), noch auch das Gefühl, das wir von seiner Liebe zu uns haben (de W., Thol. u. a.). Nach V. 37 („der, der uns geliebt hat") und V. 39 ist es die Liebe, die er zu uns gehabt hat und noch hat, in dem Sinn, in welchem Paulus 2. Kor. 5, 14 sagt: „Die Liebe Christi preßt uns (hält uns umschlungen)." Von dem Augenblick an, da wir uns durch den Glauben dieser Liebe aufgeschlossen haben, übt sie eine unwiderstehliche Macht auf unser Herz und unsern Willen aus und bildet zwischen uns und Christus ein Band, welchem wir uns nicht zu entziehen vermögen. — Der Apostel denkt also hier an eine solche Scheidung, welche aus unsrer Untreue hervorgehen würde, wenn wir angesichts der Feindseligkeit der Welt und aus Furcht vor der Verfolgung und dem Tod, wie Petrus, uns der Wirkung der Liebe Christi entziehen würden, um die Freiheit zur Verleugnung seines Namens zu gewinnen. — Die Lesart τοῦ θεοῦ, Gottes, im Vatic. und Alex., kommt wahrscheinlich von V. 32 und namentlich von V. 39 her. Dies wird bestätigt durch die Worte τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, welche der Vatic. hier beifügt. Die alten Übersetzungen sprechen für die Lesart τοῦ Χριστοῦ, Christi. — Θλῖψις, Trübsal: die drückenden äußeren Verhältnisse; στενοχωρία, Angst, wörtlich Herzbeklemmung: das ist die innere Wirkung, welche die Trübsal hervorbringt; διωγμός, die gerichtliche Verfolgung. Zum Verständnis der Worte: Hunger, Blöße, Gefahr, genügt es, jenes Lebensbild des Paulus, das er in den Stellen 2. Kor. 6, 4—10 und 11, 23 ff. entwirft, wieder zu lesen. Das Schwert: das Symbol der Todesstrafe. Indem Paulus dieses Wort niederschreibt, bezeichnet er, wie Bengel bemerkt, seine künftige Todesart.

V. 36. Der Apostel zitiert hier die schmerzvolle Klage, welche ein Psalmist den Gläubigen des alten Bundes in einer Zeit grausamer Unterdrückung in den Mund legt, Ps. 44, 23. Das Zitat ist nach den LXX gemacht. Den ganzen Tag: zu jeder Stunde des Tages (Meyer). Jede Stunde ist recht, um sie zum Richtplatz zu schleppen. Um der Liebe willen zu dir: Jehova im alten Bund entspricht Christo im neuen. Wir sind angesehen worden: schon lange ist das Urteil von dem Hasse gefällt und schwebt über dem Haupt der Gläubigen, auch wenn es noch nicht zur Ausführung gekommen ist.

V. 37. Paulus drückt die Gewißheit aus, daß es allen diesen Anstrengungen nicht gelingen wird, den Gläubigen aus den Armen der Liebe Christi, die ihn fest umschlossen halten, zu reißen. Es liegt in dieser Liebe eine Kraft, welche alle Schwachheit der Entmutigung, alle Ohnmacht des Zweifels, alle Furcht des Fleisches, alles Grauen vor gewaltsamem Tod überwinden wird. Paulus sagt nicht bloß νικῶμεν, wir sind Sieger, sondern ὑπερνικῶμεν,

---

[1]) ℵB: του θεου (Gottes), statt του Χριστου (Christi).

[2]) DEFG It: δια τον αγαπησαντα (um deswillen, der uns geliebt hat), statt δια του αγαπησαντος (durch den, der uns geliebt hat).

wir sind mehr als Sieger, was entweder bedeuten kann, daß nach jedem Sieg ein Überschuß von Kraft da ist, um noch schwerere Prüfungen zu überwinden, wenn Gott sie zuließe, oder daß wir nicht bloß die Leiden mutig bestehen, sondern sie sogar in Segen verwandeln (Weiß), oder endlich — und das ist vielleicht das Beste —, daß unser Sieg mehr ist als ein bloßer Sieg, daß es ein herrlicher Sieg, ein Triumph sein wird (Luthardt). — Und durch welche Kraft? Das sagt der Apostel in den folgenden Worten: durch den Herrn, der uns geliebt hat. Es ist nicht bloß seine Liebe, sondern seine lebendige Persönlichkeit selbst, die in uns wirkt und uns aufrecht erhält. Seine Liebe ist nicht ein bloßer Gedanke unsres Geistes; es ist eine von ihm selbst ausströmende Kraft, die unser Sieg wird. Die gräko-lat. Lesart διὰ τὸν ἀγ..., um des willen, der..., würde Jesum bloß zur moralischen Ursache dieses Siegs machen. Das ist offenbar zu schwach. — Man möchte vielleicht fragen, ob man denn nie einen Christen habe seinen Glauben im Leiden und in der Verfolgung verleugnen sehen. Allerdings; es ist aber auch nicht eine mathematische Gewißheit, die der Apostel hier aussprechen will. Es handelt sich um eine Thatsache des sittlichen Lebens, und in diesem hat die Freiheit immer ihre Rolle, wie sie sie vom ersten Moment des Glaubens an gehabt hat. Paulus will nur sagen, daß nichts uns aus den Armen Christi reißen wird gegen unsern Willen, und so lange wir selbst uns nicht weigern werden, drin zu bleiben; vergl. Joh. 10, 28—30. Man vergesse nicht, daß es sich hier um die Erwählten und Vorauserkannten handelt.

V. 38—39: **„Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten**[1]**, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Kräfte**[2]**, 39 weder Höhe noch Tiefe noch irgendeine andere Kreatur uns wird scheiden können von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn."**

Die Herausforderung, welche der Apostel soeben an die Verdammnis, an die Sünde, an die Leiden aller Art gerichtet hat, dehnt er in diesen Worten aus auf alle möglichen Mächte des Universums. Das denn bezeichnet eine Beweisführung a fortiori: „Keiner der angeführten Feinde..., denn selbst im ganzen Universum kein wirkliches oder mögliches Wesen..." — Paulus kehrt hier zu der Form ich zurück, die er seit V. 18 verlassen hatte; denn es handelt sich hier, wie dort, um eine persönliche Überzeugung, von mehr moralischer als logischer Art. Man darf auch in der That nicht vergessen das: „wenn ihr anders beharret", das Paulus selber geschrieben Kol. 1, 23, noch Beispiele, wie das des Demas, 2. Tim. 4, 10. Es bedarf, wie er V. 25 gesagt hat, der ὑπομονή, der Beharrlichkeit im Glauben an die Liebe Christi zu uns, damit diese ihre unwiderstehliche Macht über uns ausübe. Die wird aber sicher bei keinem Erwählten fehlen. Deshalb dehnt er in V. 39 diese Überzeugung auf alle Gläubigen aus (ἡμᾶς, uns).

Die Widersacher, welche sich seinem Blick darbieten, scheinen in Paaren aufzutreten. Das erste derselben ist: der Tod und das Leben. Der Tod ist vorangestellt mit Beziehung auf V. 35 und 36. Die umgekehrte Ordnung, welche wir 1. Kor. 3, 22 finden, ist da durch die Verschiedenheit des Zusammenhangs begründet. Der Tod: der Apostel denkt an das Martyrium, dessen Schrecken zur Verleugnung hinreißen kann. Dem Tod und seinen Ängsten stellt er gegenüber das Leben mit seinen Zerstreuungen, seinen Interessen und seinen Verführungen, das zur Lauheit und zur Untreue führen

---

1) T. R. liest hier mit KL Syr^sch^ ουτε δυναμεις (noch Kräfte).
2) ℵABCDEFG It. setzen hier das ουτε δυναμεις (noch Kräfte).

kann, wie im Fall des Demas. — Das zweite Paar: Engel und Gewalten. Man könnte allerdings in den Gewalten, ἀρχαί, auch eine über die gewöhnlichen Engel erhabene Engelordnung sehen, die Erzengel; so Meyer und Oltramare. Allein bei den andern Paaren herrscht immer zwischen beiden Ausdrücken ein qualitativer Gegensatz; es ist also natürlich, hier den ersten Ausdruck auf die guten Engel zu beziehen (wiewohl dies nicht ausschließlich die Bedeutung von ἄγγελοι ist, wie Meyer behauptet; vergl. 1. Kor. 4, 9 und 6, 3); den zweiten auf die bösen Engel, wie 1. Kor. 15, 24; Eph. 6, 12; Kol. 2, 15 (Hofmann). Weiß zieht vor, das Wort ἀρχαί auf die irdischen Gewalten zu beziehen, aber die angeführten Stellen zeigen, wie geläufig dieser Ausdruck dem Apostel zur Bezeichnung unsichtbarer Mächte gewesen ist. Man wird fragen, wie denn die guten Engel darauf hinarbeiten könnten, uns von Christus zu trennen; allein es kann sich hier nur um eine Annahme handeln, wie in Gal. 1, 8. Und kann nicht das Gute selbst dazu beitragen, uns irrezuleiten, wenn unsre Anhänglichkeit oder unsre Bewunderung an der Kreatur haften bleibt, statt sich zu Gott zu erheben? in Kol. 2, 18 ist von Anbetung der (guten) Engel die Rede. — Die Byz. lesen hier einen dritten, beinahe synonymen Begriff: δυνάμεις, Kräfte, und eine Mj. (C) mit einigen Mnn. fügt sogar noch einen vierten hinzu: ἐξουσίαι, Herrschaften. Dieses letztere Wort ist offenbar eine Interpolation, um ein Paar mit dem dritten zu bilden. Was dieses betrifft, so hat es, wenn es wirklich authentisch ist, den Mjj. der beiden andern Familien gemäß, seinen Platz hinter dem nachfolgenden Paare. — Drittes Paar: Gegenwärtiges und Zukünftiges. Der erstere Ausdruck kann bedeuten die bevorstehenden Dinge (instantia), im Gegensatz zu noch entfernteren, oder auch das Gegenwärtige im Gegensatz zu dem, was künftig ist. Bei der zweiten Auffassung könnte man unter dem Gegenwärtigen die Umstände des jetzigen Lebens im allgemeinen verstehen, unter dem Künftigen die unbekannten Dinge des zukünftigen Lebens; aber es ist nicht wohl einzusehen, wie der Apostel sich diese letzteren als solche vorstellen könnte, welche möglicherweise unser Verhältnis zu Christus stören könnten. — Wenn der Ausdruck δυνάμεις, Kräfte, an dieser Stelle echt ist (alex. und gräko-lat.), so muß er, wie Weiß meint, in der allgemeinsten Bedeutung (persönliche und unpersönliche, irdische und überirdische Mächte) genommen und so verstanden werden, daß er das vorhergehende Paar zusammenfaßt, wie auch nach seiner Ansicht der letzte Ausdruck: noch irgendeine Kreatur das nachfolgende Paar zusammenfaßt. Diese scharfsinnige Konstruktion ist wohl das einzige Mittel, das Wort δυνάμεις im Text beizubehalten. Allein trotz den Autoritäten ist im Zusammenhang Grund genug, seine Echtheit zu bezweifeln.

Der Gegensatz im vierten Paar ist der Vorstellung des Raumes entnommen, wie der des dritten der Vorstellung der Zeit. Daraus folgt aber nicht, daß man hier einen lokalen Gegensatz finden muß, wie den von Himmel und Erde oder von Himmel und Hölle (oder Unterwelt); dies hat im Zusammenhang schlechterdings keinen Sinn, da es sich um Gefahren für den Glauben handelt. Die Höhe ist daher das Sinnbild alles dessen, was uns innerlich erhebt, z. B. Erfolge, die man gehabt hat, oder Visionen, wie die, von der 2. Kor. 12, 1 ff. die Rede ist, göttliche Kräfte, die uns bis in den dritten Himmel erheben, die aber in Einem Augenblick, durch eine Wirkung des Stolzes oder gar der heftig erregten Sinnlichkeit für das arme Menschenherz Anlaß zum schrecklichsten Fall werden können. Die Tiefe bezeichnet umgekehrt die niederschlagenden Umstände, die demütigenden Erfahrungen, die plötzlichen Anwandlungen geheimnisvoller, unsäglicher Angst, wie bei Jesu in Gethsemane, als er ausrief: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, und bald hernach hinzufügte: „Dies ist eure Stunde und die Macht der

Finsternis." Kaum zu widerlegen braucht man die folgenden Erklärungen, die vorgeschlagen worden sind: Glück und Unglück (Kopp.); Ehre und Schmach (Grot.); die Weisheit der Häretiker und die herrschenden Vorurteile (Mel.); die Höhen, von denen man die Märtyrer herabstürzte und die Tiefen des Ozeans, in denen sie begraben wurden (Thom. von Aq.); oder endlich die Dimensionen des Raumes (Mey.). — Den letzten Ausdruck κτίσις ἑτέρα übersetzt man gewöhnlich mit: irgendeine andere Kreatur, und macht daraus eine Art von: und so weiter. Allein wenn man diese ziemlich nichtssagende Bedeutung annehmen würde, so würde der Ausdruck Kreatur nicht passen. Denn die Höhe und die Tiefe können schwerlich zu dieser Kategorie gerechnet werden (ἑτέρα). Es scheint mir also, daß der Ausdruck κτίσις hier nicht Geschöpf bedeutet, als ob es sich um irgendein besonderes, neben mehrere andere zu stellendes Wesen handeln würde, sondern Schöpfung. Paulus sieht im Geist diese ganze Schöpfung verschwinden, auf deren Schauplatz sich das größte Wunder der göttlichen Liebe vollzogen hat, und er fragt sich, ob nicht etwa, wenn eine neue Schöpfung auftreten und herrlichere Wunder vor den Augen des Menschen sich ausbreiten werden, in dieser neuen Zeit das Kreuz Gefahr laufen wird, verdunkelt zu werden, und die Liebe Gottes in Christo Jesu, der Vergessenheit anheimzufallen. Und er versichert kühnlich, daß, welche neue Schöpfungen auch noch nachfolgen mögen, doch für immer im Herzen der Gläubigen der erlösenden Liebe, deren Gegenstand sie hier unten gewesen sind, die erste Stelle bleiben wird. — Paulus spricht hier von der Liebe Jesu, als wäre es die Liebe Gottes selber; denn diese inkarniert sich für uns in der ersteren und wird so der ewige Anker, den unser Glaube ergreift für alle Ewigkeit; vergl. 5, 15 und Luk. 15, wo die barmherzige Teilnahme Gottes ganz identifiziert ist mit der des Herrn Jesu.

Nirgends sonst hat sich das Gefühl des Apostels Paulus in solch überströmender Fülle ergossen, und doch ist, wie wir gesehen haben, der Faden der logischen Beweisführung nicht einen Augenblick zerrissen. Dieser Abschnitt faßt die ganze bisherige Darlegung des individuellen Heils zusammen. Der Apostel läßt uns stehen vor jenem göttlichen Werk eines vollkommenen und gesicherten Heils, welches durch den Glauben allein ergriffen und immer wieder ergriffen werden muß. Alsdann, nach diesem Augenblick der Betrachtung und der Ruhe, faßt er uns wieder an der Hand, um uns auf den Schauplatz der Geschichte zu führen und zu zeigen, wie dieses göttliche Werk, welches er unter dem individuellen Gesichtspunkt dargestellt hat, sich im Großen in den Geschicken der Menschheit entfaltet.

Zweiter Teil.

Die Entwickelung des Heils in der Menschheit oder das Problem der Verwerfung Israels.

9, 1—11, 36.

Der Apostel hatte, als er 1, 16—17 das Thema seiner Abhandlung angab, in dasselbe ein Element geschichtlicher Art aufgenommen, das er notwendig im Verlauf seiner Schrift wiederaufnehmen und entwickeln mußte. Es war dies: für den Juden zuerst und dann für den Griechen. In welchem Verhältnis stand das Heil des Individuums, wie er es bisher dargelegt, zu jenen beiden großen Bestandteilen der Menschheit? Wie kam es namentlich, daß das jüdische Volk, welchem in erster Linie das Heil bestimmt

und das am besten auf den Empfang desselben vorbereitet zu sein schien, sich am meisten widerspenstig zeigte gegenüber jener höchsten Offenbarung göttlicher Erbarmung? Ergab sich nicht aus dieser Thatsache ein schwerwiegender Einwand gegen die Wahrheit des Evangeliums selber und gegen die durch den neuen Glauben der Person Jesu beigelegte Messiaswürde? Konnte nicht ein Jude mit einem gewissen Schein von Wahrheit so argumentieren: Entweder ist das Evangelium wahr und Jesus wirklich der Messias; aber was bedeuten in diesem Fall die göttlichen Verheißungen, die einst dem jüdischen Volk, welches gerade diesen Messias und sein Heil verworfen hat, gegeben waren? Oder aber ist und bleibt Israel für immer, gemäß seiner göttlichen Erwählung, das Volk Gottes, und in diesem Fall muß das Evangelium falsch und Jesus ein Betrüger sein. So blieb nur die Wahl übrig, entweder die Treue Gottes gegenüber seiner eigenen Erwählung zu bejahen und das Evangelium zu verneinen oder das Evangelium zu bejahen, aber indem man die göttliche Erwählung und Treue Lügen strafte.

So oft der Apostel das Evangelium verkündigte, mußte ihm dieses Problem in den Weg treten und in seiner Darlegung des Heils, welches kommt aus dem Glauben ohne das Gesetz, wäre eine bedeutende Lücke geblieben, wenn er nicht eine dem Wesen Gottes entsprechende Lösung des größten Rätsels dargeboten hätte, das die Geschichte stellt: der Verwerfung des auserwählten Volkes.

Im allgemeinen hat eine neue Lehre, wenn sie auftritt, nach dem Erweis ihrer inneren Wahrheit noch eine doppelte Aufgabe gegenüber der Menschheit, die sie zu retten willens ist, zu erfüllen: 1) darzuthun, daß sie das, was sein soll, das sittlich Gute, zu verwirklichen fähig ist; das hat Paulus gethan, indem er zeigte, Kap. 6—8, daß die Kap. 1—5 ausgeführte Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben fähig ist, die Heiligkeit zu erzeugen; 2) zu beweisen, daß sie genügende Rechenschaft geben kann von dem, was geschehen ist und geschehen wird, mit Einem Wort: von der Geschichte; letzteres eben will der Apostel thun Kap. 9—11.

Das Gebiet, das der Apostel hier betritt, ist eines der schwierigsten und tiefsten, die sich dem Menschengeist darbieten können. Es ist das der Theodicee oder der Rechtfertigung der göttlichen Regierung im Laufe der menschlichen Dinge. Aber er betritt es nicht als Philosoph und nach seinem ganzen Umfang; er behandelt es nur mit Beziehung auf einen besonderen Punkt, das Problem des Schicksals Israels, und er thut es im Bewußtsein, damit seinen Beruf als Apostel zu erfüllen.

Zweierlei irrigen Auffassungen begegnen wir in der Erklärung des Gedankens, den Paulus in dieser Stelle darlegt. Die einen haben darin eine dogmatische und allgemeine Darstellung des Lehrstücks von der Erwählung gesehen, als eines Elements der christlichen Heilslehre. Allein diese Anschauung läßt den Gang der Abhandlung völlig unerklärt, welche sich einzig um die Frage nach dem Verhältnis Israels zu dem von Paulus dargelegten Heilsweg bewegt. Es handelt sich also nicht um eine dogmatische Frage, sondern um ein geschichtliches Problem: Paulus stellt nicht die Lehre von der Erwählung dar, sondern rechtfertigt die Verwerfung Israels. Das hat Calvin richtig erkannt. Er formuliert, ganz wie wir, das Dilemma, das der Apostel in diesen drei Kapiteln zu lösen sucht, folgendermaßen: „Entweder ist Gott seinen Verheißungen (in Ansehung der Juden) untreu, oder ist Jesus, welchen Paulus predigt, nicht der diesem Volk besonders verheißene Gesalbte des Herrn."

Der andere falsche Standpunkt, von welchem aus man die Erklärung dieser Kapitel versucht hat, ist der, daß man sie betrachtet als dazu bestimmt,

die judenchristliche Mehrheit der römischen Gemeinde mit der Heidenmission des Paulus auszusöhnen (Baur, Mangold, Holsten, Lipsius, Sabatier [1]), mit verschiedenen Nuancen). Aber diese Idee einer judenchristlichen Mehrheit in der römischen Gemeinde, welche Sabatier im Jahr 1881 für „endgiltig erwiesen" erklärte, ist heutzutage allgemein aufgegeben. [2]) Weizsäcker, in seinem schönen Aufsatz über die älteste römische Gemeinde [3]), fragt mit Recht, warum der Apostel, wenn er sich an Judenchristen wenden wollte, die Juden 9, 3 „als seine Brüder" und nicht vielmehr „als unsre Brüder" bezeichnen würde, und wie es käme, daß er 11, 1 als Beweis, daß nicht ganz Israel verworfen sei, nur seine eigene Bekehrung und nicht auch diejenige seiner Leser anführe. Er weist ebenso in einer, wie uns scheint, unwiderleglichen Weise nach, daß in der Stelle 11, 13 die Worte: „Ich rede zu euch, Heiden", notwendig an die ganze Gemeinde und nicht bloß an einen Teil der römischen Christen gerichtet sein müssen (s. zu dieser Stelle). Verhält es sich so, dann ist die Annahme unzulässig, Paulus halte sich, da wo er zu ehemaligen Heiden redet, für verpflichtet, in drei großen Kapiteln die Berechtigung seiner Mission bei den Heiden zu beweisen.

Nein, nicht seine Mission, noch weniger seine Person ist's, was Paulus verteidigen will, indem er dieses umfassende Bild der Wege Gottes entwirft; es ist vielmehr Gott selber und sein Heilswerk in der Menschheit. Er bemüht sich, den Schatten zu verscheuchen, welchen die unerwartete, geheimnisvolle Thatsache des Bruchs mit seinem alten Volk und das Eintreten der Heiden in die Stellung des auserwählten Volks auf die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes werfen konnten. Die Tübinger Schule begeht in Bezug auf diesen Teil unsres Briefs denselben Irrtum, wie bezüglich der Apostelgeschichte. Sie sieht im allgemeinen in der letztgenannten Schrift ein kirchliches Machwerk, dazu bestimmt, Person und Amt des Paulus bei den Christen jüdischer Herkunft in Ansehen zu bringen, während sie doch die Bestimmung hat, durch die einfache Darlegung der Thatsachen zu beweisen, in welch rücksichtsvoller und treuer Weise Gott bei der Gründung der Kirche mit seinem ehemaligen Volke verfahren ist. Dies ist auch der Zweck, welchen Johannes im Auge gehabt hat in der so bemerkenswerten Stelle seines Evangeliums, 12, 37—43, wo er einen umfassenden Blick wirft auf die Thatsache des jüdischen Unglaubens, dessen Entwickelung er soeben beschrieben hatte, und nun die Ursachen desselben zu ergründen sucht. Es war dies in der That für die Kirche eine der wichtigsten Fragen in der Zeit ihrer Gründung. In ihr konzentrierte sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Offenbarungen.

Wie kann Gott, in einem gegebenen Moment, ein Volk verwerfen, welches er erwählt hat? Ist diese Thatsache möglich? Der Apostel löst dieses Problem, indem er der Reihe nach drei verschiedene Standpunkte der Betrachtung einnimmt: 1) den der absoluten Freiheit Gottes gegenüber jedem angeblichen Rechte, das der Mensch ihm gegenüber erworben hätte; dies ist der Gegenstand von Kap. 9; 2) den der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, welchen Gott von seiner Freiheit in dem Fall, um welchen es sich handelt, gemacht hat; dies ist der Gegenstand von Kap. 10, wo Paulus nachweist, daß Israel das Los, von welchem es betroffen wird, sich selber zugezogen hat durch seinen Unverstand; 3) den der Nützlichkeit dieser so unerwarteten Maßregel; dies ist der Gegenstand von Kap. 11, wo die wohlthätigen Folgen der Verwerfung

---

[1]) In Betreff des letzteren siehe: L'apôtre Paul, 2. Aufl., S. 166.

[2]) Siehe Meyer, Weizsäcker, Schürer, Harnack, H. Schultz, Pfleiderer, Grau, Weiß, Hoffmann, Th. Schott, Oltramare, Schlatter u. s. w.

[3]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 257 ff.

Israels bis zu ihrem herrlichen Endergebnis aufgerollt werden. — Dieser Abschnitt faßt zwar nicht die ganze Philosophie der Geschichte in sich; aber er ist das schönste Probestück und gleichsam das Meisterwerk dieser Wissenschaft.

Einundzwanzigster Abschnitt.

9, 1—29.

Die Freiheit Gottes.

Der Apostel eröffnet diesen Abschnitt mit einem Eingang, worin er den tiefen Schmerz ausdrückt, den er empfindet angesichts der geheimnisvollen Thatsache, die ihn nun beschäftigen wird, der Verwerfung Israels (V. 1—5); sodann zeigt er, wie die Freiheit Gottes, so zu handeln, ins helle Licht gestellt wird durch das, was in der Theokratie vorangegangen (V. 6—13) und durch die unzweideutigsten Erklärungen der Schrift (V. 14—24); und endlich erinnert er daran, daß der Gebrauch, welchen Gott jetzt von dieser Freiheit gegenüber den Juden macht, von den Propheten deutlich angekündigt worden war (V. 25—29). Dieser letztere Gedanke bildet den Übergang zum folgenden Abschnitt, welcher darthut, aus welchem Grund Gott von seinem unumschränkten Recht gegenüber Israel diesen Gebrauch gemacht hat.

V. 1—5: Der Schmerz des Paulus.

Der Apostel bringt den tiefen Schmerz zum Ausdruck, welchen ihm die Verwerfung seines Volks verursacht (V. 1—3); dann rechtfertigt er dieses so tiefe Schmerzgefühl mit den herrlichen Vorrechten, durch welche Israel geehrt worden war (V. 4—5).

V. 1—2: **„Ich rede die Wahrheit in Christo, — ich lüge nicht, indem mein Gewissen mir Zeugnis giebt im heiligen Geist — 2 daß ich einen tiefen Schmerz empfinde und daß ein beständiges Seufzen mir durch die Seele geht."**

Dieser neue Teil des Briefs ist durch keinerlei Verbindungspartikel an den vorhergehenden geknüpft. Das Asyndeton ist hier wie immer das Zeichen einer lebhaften Erregung, welche das logische Band zerreißt; aber diese Form bekundet zugleich nur um so nachdrücklicher die innige Gefühlsbeziehung, welche diesen Abschnitt mit dem vorhergehenden verbindet. Der Apostel hat soeben, am Schluß des 8. Kapitels, mit triumphierender Freude jenes Volk von gerechtfertigten, geheiligten, verherrlichten Auserwählten gezeichnet, welches sich in dieser Gnadenzeit auf den Ruf Gottes aus dem Schoß der gefallenen Menschheit erhebt, und Israel fehlt fast ganz in diesem Volke! Dies ist die innige Gefühlsbeziehung zwischen diesen beiden Teilen. Das Unglück des verworfenen Israel erscheint ihm als die düstere Kehrseite des unvergleichlichen Glücks der in Jesu Christo angenommenen Gläubigen. — Der Apostel spricht das Wort, welches den Grund seines Schmerzes bezeichnet, nicht aus. Nicht als ob er vergessen hätte, es zu thun (Reuß); sondern es kostet ihn zu viel, dieses verhängnisvolle Wort auszusprechen; jeder Leser wird es gerade durch dieses Stillschweigen schon erraten. — Die Worte in Christo muß man verbinden mit den vorhergehenden: ich sage die Wahrheit, und nicht mit dem folgenden: ich lüge nicht. Es hieße dem Paulus einen ganz banalen Grundsatz in den Mund legen, wenn man ihn sagen ließe, „in Christo lüge ich nicht". In V. 2 und besonders V. 3 wird die Thatsache angegeben, welche er so feierlich zu behaupten sich angelegen sein läßt. — Ein Mensch, auch wenn er ganz wahrhaftig ist, kann seine eigenen Gefühle übertreiben; aber

Christus ist für Paulus etwas so Heiliges, daß ihm in der reinen und hellen Sphäre seiner empfundenen Gegenwart keine Lüge, nicht einmal eine Übertreibung möglich scheint. — In der folgenden Parenthese: „ich lüge nicht . . .“ findet man gewöhnlich eine zweite Erklärung, durch welche, in negativer Form, die vorhergehende bestätigt wird. Ich habe in der ersten Auflage vorgeschlagen, das Zeugnis seines Gewissens und des heiligen Geistes vielmehr auf dieselbe Thatsache, das ἐν Χριστῷ λέγειν, sein Reden in Christo, zu beziehen. Das Zeugnis seines Gewissens, verstärkt durch das des heiligen Geistes, würde ihm die Realität jener Gemeinschaft mit Christus verbürgen, aus welcher heraus er zu reden vorgiebt. Allein ich muß zugeben, daß es natürlicher ist, zur ersten, gewöhnlichen Erklärung zurückzukehren. Nur bleibt bei dieser Auffassung — und das ist eben die Schwierigkeit, welcher ich zu entgehen gesucht hatte — die Frage, in welchem Verhältnis die drei Zeugen dessen, was Paulus hier ausspricht, zu einander stehen: Christus, sein Gewissen und der heilige Geist. Vor allem bemerken wir, daß das ἐν Χριστῷ, in Christo, auf die volle Wahrhaftigkeit der Aussage sich bezieht: er redet in der Gemeinschaft Christi, in seiner Gegenwart und unter seinen Augen, folglich mit völliger Aufrichtigkeit. Nun kann er sich allerdings über sein eigenes Gefühl täuschen, allein die thatsächliche Wirklichkeit des Schmerzes, von dem er redet (V. 2) und von welchem er hernach einen so außerordentlichen Beweis giebt, daß er fast unglaublich erscheint (V. 3), wird ihm selber versichert durch zwei andere Zeugen: sein Gewissen und zwar sein vom heiligen Geist erleuchtetes Gewissen bezeugt ihm selbst (μοί, mir), daß das, was er zu empfinden vorgiebt, von jeder willkürlichen oder unwillkürlichen Übertreibung frei ist. Im Gesetz heißt es: „Auf zweier oder dreier Zeugen Aussage“; es ist, als wollte Paulus hier diesen Grundsatz anwenden. — Warum ein so feierlicher Ton beim Beginn dieser Erörterung? Man begreift es, wenn man sich erinnert, wie die Juden den Paulus beschuldigten, daß er bei seinem ganzen Werk von einem Geist der Feindschaft gegen sein Volk getrieben werde. Aber da steht der wahre Ausdruck seiner wirklichen Gesinnungen, bekräftigt durch alles, was ihm heilig ist.

V. 2. Die Verse 2 und 3 geben den Inhalt der Wahrheit an, von welcher V. 1 die Rede war. Der Parallelismus der beiden Sätze des Verses ist, wie immer, das Zeichen erhöhter Gefühlsstimmung. Es zeigt sich, wenn man die beiden Sätze gegen einander hält, eine dreifache Steigerung. Zuerst hinsichtlich der beiden Subjekte: λύπη, Schmerz, welches eine innerliche Traurigkeit ausdrückt; ὀδύνη, Seufzen, welches sich auf das heftige Hervorbrechen des Schmerzes bezieht, auch wenn dasselbe nur im Innern stattfände; sodann eine Steigerung in den beiden Attributen μεγάλη, groß, und ἀδιάλειπτος, beständig; er ist so intensiv, daß er alle Momente seines Lebens begleitet; endlich in den beiden Bestimmungen μοί, mir, und τῇ καρδίᾳ μου, meinem Herzen, welch letzterer Ausdruck den innersten Herd der Erregungen des Ich angiebt. — Auch hier läßt noch der Apostel das tragische Wort, welches den Gegenstand dieses Schmerzes bezeichnet, nur zwischen den Zeilen lesen.

V. 3: „**Denn ich wünschte selbst**[1]) **verbannt zu sein von Christus weg**[2]), **zu Gunsten meiner Brüder, meiner Verwandten nach dem Fleisch;**“

Diese innere Thatsache beweist die Stärke des im 2. Verse ausgesprochenen Gefühls (denn); und wenn man diese merkwürdigen Worte hört, versteht man

---

[1]) T. R. liest mit CKL Syr[sch] αυτος εγω vor αναθεμα ειναι, während es alle andern nachfolgen lassen.

[2]) DEG: υπο (durch) statt απο (von . . . weg).

die außergewöhnlichen Bekräftigungen des 1. Verses. — Das Imperf. Indik. hat im Griech., wie im Deutschen, die Kraft, diesen Wunsch in die Vergangenheit zurückzuverlegen, und zwar in eine Vergangenheit, welche nie zu Ende geht, so daß der Ausdruck diesem Wunsch jede Möglichkeit seiner Verwirklichung entzieht.[1]) Der Sinn ist also der: „Ich möchte wünschen, wenn ein solcher Wunsch erfüllbar wäre.“ Hätte der Apostel von einem Wunsche reden wollen, den er, wenn auch unter gewissen Bedingungen, wirklich gehegt hätte, so würde er diesen Gedanken durch den Optativ Präs. ausgedrückt haben: εὐχοίμην, oder durch den Aorist εὐξαίμην mit ἄν (Apostelgesch. 26, 29); vergl. Gal. 4, 20, auch Apostelgesch. 25, 22 (wo Agrippa seinen Wunsch so ausspricht, daß er ihn als unerfüllbar hinstellt, damit es nicht den Anschein habe, als mache er einen Eingriff in die Hoheitsrechte des Festus). Weil man den Sinn des griech. Imperf. Indik. nicht verstanden oder nicht anzuwenden gewußt hat, hat man zu so vielen widernatürlichen Erklärungen seine Zuflucht genommen, nur um dem Apostel nicht einen Wunsch zuzuschreiben, welcher für das christliche Gefühl etwas Anstößiges hat. So die Deutung der Itala (optabam), des Ambrosiaster, des Pelagius, der Vulgata, Luthers, des Chalmers: „Ich wünschte (früher, als ich in meinem blinden Fanatismus die Kirche Christi verfolgte).“ Der Apostel würde daran erinnern, daß seine glühende Liebe zu seinem Volke ihn damals dazu getrieben habe, sich von dem (in Jesu erschienenen) Christus zu scheiden. Aber nicht von dem, was er einst war, von dem, was er jetzt ist, als Heidenapostel, will Paulus Zeugnis ablegen; und wenn der Ausdruck von Christus weg die Lebhaftigkeit seiner Liebe zu Israel darthun soll, so muß er aus einem Herzen kommen, welches Jesus als den Christus erkannt hat und in seinem Werte zu schätzen weiß. Endlich wäre irgendwelche Bezeichnung der Zeit, in welcher er diesen Wunsch gehabt hätte, nötig gewesen (ποτέ, ehemals, 7, 9). Lange hat, nach dem Vorgang von Michaelis, einen unglücklichen Versuch gemacht. Er übersetzt: „Ich habe ein Gelübde gethan“, und bezieht diesen Ausdruck auf eine ohne Zweifel von einer Verwünschung begleitete Verpflichtung, welche er aus der Hand des Hohenpriesters entgegengenommen, als er sich zur Abreise nach Damaskus anschickte, um dort die Christen zu verfolgen (Apostelgesch. 9, 2). Er hätte sich sozusagen auf sein messianisches Heil hin verpflichtet, das Judentum durch Ausrottung der Häresie zu retten. Um eine solche Erklärung zu beseitigen, bedarf es nichts weiter als der Bemerkung, daß an Stelle des Imperf. ηὐχόμην, weil es sich um eine wirkliche Thatsache handelte, der Aorist ηὐξάμην stehen, oder daß doch wenigstens irgendeine nähere Bestimmung der Zeit beigegeben sein müßte. — Man braucht sich also nicht darüber zu besinnen, wie dieser Wunsch je in Erfüllung gehen könnte. Paulus erklärt selbst, daß es eine Unmöglichkeit ist; aber er sagt, wenn die Erfüllung desselben nur von seiner Liebe abhinge, so würde er sicherlich einen solchen Wunsch vor dem Herrn aussprechen. Es ist falsch, diesen nicht ausgesprochenen Wunsch mit der Bitte Moses zu vergleichen (2. Mos. 32, 32). Dieser bittet, in der Absicht, das drohende Unheil von dem Volk abzuwenden, nicht um seine eigene Verwerfung, sondern darum, wenn das Volk umkommen sollte, mit demselben sterben zu dürfen.

Das Wort ἀνάθεμα, Fluch, von ἀνατίθημι, ausstellen, vor Augen stellen, bezeichnet immer einen Gott öffentlich geweihten Gegenstand. Aber dieses Weihen kann den Zweck haben, denselben als freie Gabe in einem Heiligtum (donaria) zu bewahren — in diesem Fall gebrauchen die LXX

---

[1]) Curtius, Schulgramm. §§ 509 u. 510: „Der Indik. der historischen Tempora bezeichnet den Gegensatz zur Wirklichkeit, bei Wünschen, deren Unerfüllbarkeit hervorgehoben werden soll; so ηβουλομην, „ich wünschte wohl, aber es kann nicht sein.“

und das N. T. die Form ἀνάθημα, z. B. 2. Makk. 5, 16 und Luk. 21, 5; — oder es kann sich auch in der Zerstörung des geweihten Gegenstandes vollziehen, wie im Fall des Bannes (חֵרֶם); die LXX und das N. T. wenden dann lieber die Form ἀνάθεμα an (z. B. Jos. 7, 12; Gal. 1, 8. 9; 1. Kor. 16, 22). Diese Unterscheidung beider Formen gab es im klassisch Griechischen nicht. — Der Ausdruck ist so stark, zumal in Verbindung mit dem ἀπὸ Χριστοῦ, weg von Christus, daß man ihn unmöglich mit Grotius auf den Kirchenbann, oder mit Hieronymus auf einen gewaltsamen, von Christus verhängten Tod beziehen kann (letzteres nach der unwahrscheinlichen Lesart ὑπό, durch). Paulus denkt offenbar an den Bruch des Bandes, welches ihn mit Christus als Erlöser vereinigt. Er würde darein willigen, daß, falls es möglich wäre, er für immer in den Zustand der Verdammnis zurücksinke, in welchem er vor seiner Bekehrung lebte, wenn er nur durch die Opferung seines eigenen Heils die Bekehrung seines Volkes Israel herbeiführen könnte. Die Worte von Christus weg drücken das ganze Weh aus, das ein solches Verbanntsein für sein Herz hätte; und doch würde er es willig ausstehen, wenn dieser Austausch des Loses mit seinem Volke möglich wäre. Es ist dies der höchste Grad patriotischer Aufopferung. — Das Fürwort: ich selbst, stellt, wenn man es, wie im byzant. Text, dem Ausdruck verbannt sein vorausgehen läßt, Paulus den Juden gegenüber, welche wirklich in diesem Zustand sind: „Ich möchte selbst verbannt sein (lieber als sie).“ Wenn man es aber mit den andern Handschriften den Worten: verbannt sein folgen läßt, so dient es dazu, den wirklichen Paulus dem vermeintlichen Paulus entgegenzusetzen, aus welchem man einen erbitterten Feind der Juden machte um der Missionsaufgabe willen, die er bei den Heiden erfüllte: „ich ... verbannt sein, ja ich selbst, den man als den Verräter meiner Nation hinstellt, und der in Wahrheit den schmerzlichen Beruf hat, den Bruch zwischen Israel und seinem Gott zu befestigen.“ — Zum Begriff der geistlichen Verwandtschaft in theokratischem Sinn, welche im Titel Brüder liegt, fügt der Ausdruck Verwandte nach dem Fleisch den Gedanken der menschlich-natürlichen Verwandtschaft durch das Blut und die Nationalität hinzu.

Die Verse 4 und 5 sind dazu bestimmt, den im 3. Vers ausgesprochenen Wunsch zu rechtfertigen durch Aufzählung der herrlichen Vorrechte, welche Israel verliehen sind und dieses Volk jedem wahren israelitischen Herzen über alles wert machen. Der Apostel teilt sie in drei Kategorieen ein (ὧν, ὧν, ἐξ ὧν): die Anstalten, die Voreltern, der große Nachkomme.

V. 4: „**sie, die Israeliten sind, denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bündnisse**[1]) **und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen,** [2])“

Das Pronom. οἵτινες, sie, die, bezeichnet sie als Leute, für die es der Mühe wert wäre, selbst die Verdammnis auf sich zu nehmen. — Der Name Israeliten ist der Ehrenname des Volks; es ist ein Titel, welcher auf der großen, in 1. Mos. 32, 28 erzählten Thatsache beruht. Er schließt alle die folgenden Vorrechte in sich. — Diese Vorrechte, sechs an der Zahl, sind im 4. Vers aufgezählt, alle durch καί, und, verbunden, welch letztere Form die wachsende Erregung des Gefühls bezeichnet. — Υἱοθεσία, Kindschaft: Israel wird immer dargestellt als der Sohn oder als der älteste Sohn Jehovas unter allen Völkern, 2. Mos. 4, 22; 5. Mos. 14, 1; Hos. 11, 1. — Δόξα,

---

[1]) BDEFG lesen η διαθηκη (das Bündnis), statt αι διαθηκαι (die Bündnisse).

[2]) DEFG lesen η επαγγελια (die Verheißung), statt αι επαγγελιαι (die Verheißungen).

Herrlichkeit: Dieser Ausdruck bezeichnet keineswegs, wie Reuß meint, die endliche Herrlichkeit des Reiches Gottes; denn diese Herrlichkeit gehört den Heiden so gut, wie den Juden. Dieser Ausdruck ist hier in dem speciellen Sinn genommen, welchen er häufig im A. T. hat: Die sichtbare, lichtvolle Erscheinung der Gegenwart Jehovas inmitten seines Volks (2. Mos. 24, 16; 40, 34 f.; 1. Kön. 8, 11; Ez. 1, 28). Die Rabbinen hatten einen besonderen Ausdruck zur Bezeichnung dieser herrlichen Erscheinung erfunden, Schechinah (von schachan, wohnen). — Διαθῆκαι, Bündnisse: Dieses Wort bezeichnet die zahlreichen Bündnisse, welche Gott mit den Patriarchen geschlossen hat. Die Lesart einiger Mss.: Das Bündnis, ist eine unrichtige Korrektur. Man dachte an den Ausdruck: Der alte Bund. — Νομοθεσία, Gesetzgebung: Dieser Ausdruck schließt neben der Gabe des Gesetzes selbst die feierliche Verkündigung desselben in sich, die auf dem Berge Sinai geschehen ist; vergl. das Wort des Psalmisten 147, 20: „So hat er an allen Heiden nicht gethan." — Λατρεία, Gottesdienst, bedeutet hier das Ganze der levitischen, vom Gesetz verordneten Gebräuche: Feste, Opfer, gottesdienstliche Versammlungen u. s. w. — Ἐπαγγελίαι, Verheißungen: Dieser Ausdruck lenkt die Blicke von den vergangenen Wohlthaten auf die noch größeren künftigen Gnadengaben, welche Gott seinem Volke durch die Propheten verhieß. Die Lesart die Verheißung in den Gräko-Lat. ist ebenfalls eine irrige Korrektur.

V. 5: **„denen die Väter gehören und aus welchen der Messias stammt, nach dem Fleisch, er, der Gott ist über allen Dingen gelobet ewiglich. Amen."**

Zu den Wohlthaten unpersönlicher Art fügt Paulus als deren Krone die Gaben hinzu, welche in lebendigen Persönlichkeiten bestehen und die den schon erwähnten teils vorausgegangen, teils gefolgt sind; dies sind die Patriarchen, denen das Volk entstammt ist und die gleichsam die Wurzel desselben sind, und der Messias, welcher dem Volk entstammt und die Blüte desselben ist. — Der erste Satz heißt wörtlich: „von welchen (den Israeliten) die Väter sind", d. h. denen die Väter als nationales Eigentum angehören. Die Ruhmeshelden eines Volkes werden von ihm als sein kostbarster Schatz angesehen. — Aber der Apostel hütet sich wohl, dieselbe Form beim Messias anzuwenden, was den Sinn gäbe, daß Christus das Eigentum der Juden sei. Er sagt hier ἐξ ὧν, aus deren Schoß: er stammt, was seinen Ursprung betrifft, von ihnen, aber er gehört, was seine Bestimmung anlangt, keineswegs ihnen ausschließlich an. Der Gegensatz beider Formen ὧν und ἐξ ὧν ist sicherlich beabsichtigt; vergl. Joh. 4, 22: „Das Heil kommt von den Juden." Oltramare meint, der Ausdruck Christus müsse in der abstrakten Bedeutung Messias genommen werden, ohne Anwendung auf die Person Jesu. Als Verb. wäre hineinzudenken: kommt (im Prinzip oder nach der göttlichen Erwählung), nicht: ist gekommen. Allein die folgende Bestimmung τὸ κατὰ σάρκα, nach dem Fleisch, läßt keinen Zweifel übrig, daß Paulus mit dem Ausdruck Christus die Person Jesu bezeichnet, welchen seine Leser so gut wie er, als den Messias ansehen: die jüdische Abstammung ist erwähnt als eine geschichtliche Thatsache, die ebenso gewiß ist, wie die der Patriarchen (1, 3). Dies ist der höchste Ehrentitel Israels, daß es der Welt denjenigen geschenkt hat, welcher über die Welt herrschen soll. Der Ausdruck τὸ κατὰ σάρκα, was das Fleisch betrifft, kann auf zweierlei Art verstanden werden: entweder als einfache Aussage oder als beschränkende Bestimmung: „wenigstens nach dem Fleisch." Oltramare verteidigt die erstere Bedeutung. Zum Beweis, daß dieser Ausdruck keineswegs einen Gegensatz im Folgenden erwarten läßt, führt er Apg. 2, 30 an: „Weil Gott verheißen hatte, daß er von ihm nach dem

Fleisch (τὸ κατὰ σάρκα) Christum werde kommen lassen", sowie die folgende Stelle aus dem ersten Brief des Klemens Rom. an die Korinther (32, 2): „Von ihm (Gott) ist der Herr Jesus gekommen nach dem Fleisch." Diese beiden Beispiele beweisen zwar, daß der Gegensatz nicht immer ausgesprochen sein muß, nicht aber, daß er im Geist des Redenden gar nicht vorhanden ist. Vergl. die ähnlichen Wendungen 1, 15; 12, 18, wo der Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα sich von selbst versteht. — Die einzige Frage in unsrer Stelle ist daher die, ob der Gegensatz hier ausgesprochen oder bloß hineinzudenken ist. Ehe wir diese Frage untersuchen, müssen wir die Bedeutung des Wortes σάρξ in diesem Satz feststellen. Oltramare behauptet, σάρξ, Fleisch, bezeichne hier, wie immer, die körperliche Substanz im Gegensatz zum πνεῦμα, der geistlichen Natur; vergl. 1, 3. Allein die letztere Stelle enthält eine Analyse der konstitutiven Elemente der Person Jesu, dazu bestimmt, die Thatsache seiner Auferstehung durch die Beschaffenheit seines irdischen Daseins zu erklären. Hier handelt es sich um etwas ganz anderes, um das Verhältnis des Messias-Jesus zu dem Volk, von welchem er abstammt. Es ist daher natürlicher, wenn man dem Worte Fleisch in diesem Zusammenhang die Bedeutung giebt, welche es, was auch Oltramare dagegen sagen mag, sehr häufig hat, wonach es die ganze menschliche Person bezeichnet; so in den häufigen Wendungen: alles Fleisch, kein Fleisch (1. Mos. 6, 12; Matth. 24, 22; Röm. 3, 20; 1. Kor. 1, 29), und in dem unmittelbar vorhergehenden 3. Vers: „meine Verwandten nach dem Fleisch." Joh. 1, 14 ist der Ausdruck Fleisch gebraucht zur Bezeichnung der ganzen menschlichen Natur Christi selber, im Gegensatz zu seinem göttlichen Wesen: „Das Wort ward Fleisch", was unzweifelhaft den Sinn hat, daß das göttliche Wesen in ein vollständiges menschliches Dasein eingetreten, daß es Mensch geworden ist, wie wir es sind (nach Leib, Seele und Geist). Es ist klar, daß dies auch hier der Sinn von κατὰ σάρκα ist. Paulus wollte nicht sagen, die jüdische Herkunft Christi habe sich bloß auf die leibliche Seite seiner Persönlichkeit bezogen. Andernfalls müßte er ja das Vorhandensein der höheren Elemente der menschlichen Natur bei Christus leugnen oder annehmen, daß er sie unmittelbar aus der menschlichen Gattung, ohne Vermittelung durch die jüdische Nationalität, geschöpft habe!

Noch fragt es sich, ob der Gegensatz zu der jüdischen Herkunft des Menschen Jesus im Folgenden ausgedrückt oder ob er hineinzudenken ist. Seit Erasmus giebt es eine Erklärungsweise der letzten Worte des V., welche jede logische Verbindung zwischen ihnen und dem Vorhergehenden zerreißt. Unter dem lebhaften Eindruck von der Herrlichkeit der Vorrechte, mit welchen Gott sein Werk geehrt hat, würde der Apostel, von einem Gefühl der Dankbarkeit hingerissen, ausrufen: „Gott, der über allem steht, sei ewig gepriesen für das, was er an Israel gethan hat!" Dieser Sinn ist angenommen von Semml., Fritzsche, Ew., Holst., Mey., Beyschl., Otto, Tischend. (8. Aufl.); er wird energisch verteidigt von Oltramare mit folgenden Gründen: Wenn man das Folgende unmittelbar an das Vorhergehende anknüpfen würde, so würden sich die folgenden Worte auf Christus beziehen und den Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα, nach dem Fleisch, ausdrücken; nun könnte dieser Gegensatz kein anderer sein als τὸ κατὰ πνεῦμα, nach dem Geist; aber in den folgenden Worten ist keine Spur von einem derartigen Ausdruck. Ferner wäre Christus hier Gott genannt, wovon sich sonst kein einziges Beispiel in den Briefen des Paulus findet. Endlich wäre ein Ausruf der Dankbarkeit gegen den Messias nicht am Platz in diesem Zusammenhang, wo es sich um die von Gott dem Volk Israel erwiesenen Wohlthaten handelt. Überdies ist eine Doxologie auf Jesus Christus bei Paulus ohne Beispiel; alle, die sich bei ihm finden, beziehen sich auf Gott. — Auf den ersten Einwurf habe ich schon ge-

antwortet: den Gegensatz zu der menschlichen Herkunft Jesu (nach dem Fleisch) kann hier nicht seine geistliche Natur bilden, sondern nur sein göttlicher Ursprung, seine göttliche Natur und Würde. Und eben damit findet auch der Einwand, welchen Oltramare aus dem Zusammenhang schöpft, seine Lösung: Die göttliche Größe des Messias, der nach seiner menschlichen Natur ein Glied des jüdischen Volks geworden ist, schließt für dieses die höchste Ehre in sich und paßt hier ganz gut als das herrlichste unter allen aufgezählten Vorrechten. Oltramare hat Recht, wenn er sagt, es könne sich hier nicht um eine Dankesbezeugung gegen Christus handeln. Es ist aber auch keine Spur davon in den vorliegenden Worten zu finden: es ist die göttliche Größe Jesu, vor der sich der Apostel beugt, und zwar nicht in einem Gefühl der Dankbarkeit, sondern der Ehrfurcht. — Den Titel θεός, Gott, lege Paulus niemals Jesu bei. Läßt sich das mit Bestimmtheit sagen angesichts zweier Stellen wie Tit. 2, 13 und Eph. 5, 5? Und selbst wenn dieser Titel ihm nur ein einziges Mal beigelegt wäre, eben in unsrer Stelle, wäre denn das etwas so Außerordentliches? Niemand bestreitet, daß Johannes in seinem Prolog Jesum θεός nennt (1, 1); dieser Titel kommt aber im ganzen Evangelium nur noch Einmal vor, und da sozusagen nur beiläufig, im Ausruf des Thomas. Die Frage ist nur die, ob er mit der Anschauung, welche Paulus von Jesus hatte, unvereinbar ist; das kann man aber nicht wohl behaupten, wenn man die Worte liest Phil. 1, 6: „Der in göttlicher Gestalt war", und Kol. 2, 9: „Die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm leibhaftig"; oder wenn man sieht, wie er Christus mit Jehova identifiziert, der Israel in der Wolke begleitete (1. Kor. 10, 4) und von ihm als Schöpfer aller Dinge redet (1. Kor. 8, 6). Was die Behauptung betrifft, daß man in den Schriften des Paulus nirgends eine Doxologie auf Jesus finde, so darf man, ganz abgesehen von dem letzten Vers unsres Briefs (siehe zu dieser Stelle), 2. Tim. 2, 18 nicht vergessen; oder sollte man die Unechtheit dieses Briefs für so gesichert halten, daß derselbe bei der Exegese nicht mehr in Betracht kommt?

Dazu kommt, daß die von Oltramare verteidigte Erklärung selbst viel größeren Schwierigkeiten unterliegt. Zuerst die beschränkende Ausdrucksweise τὸ κατὰ σάρκα, nach dem Fleisch, welche trotz der von Oltramare angeführten Beispiele natürlicherweise die Erwähnung eines andern Elements der Person Jesu erwarten läßt, durch welches er etwas anderes ist als der Nachkomme Israels. Dann das Epitheton ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, der über allem ist, welches, auf Gott angewendet, in diesem Zusammenhang keineswegs passend wäre. Wozu hier die Unumschränktheit Gottes hervorheben und zwar mit dem besonderen Nachdruck, welchen die Form ὁ ὢν dieser Aussage verleiht? Oltramare erklärt diese Worte folgendermaßen: Gott, der über allem steht, der alles regiert und dem deshalb Israel die Vorrechte verdankt, mit denen es beehrt worden ist. Aber die Wendungen, die er als analog anführt: ὁ ἐπὶ τῆς οἰκίας, der, der über das Haus gesetzt ist, οἱ ἐπὶ τῶν πραγμάτων, die, die den Geschäften vorstehen u. s. w., setzen immer voraus, daß die betreffende Person von einer höheren Autorität an ihren Platz gestellt ist, was bei Gott nicht zutrifft. Man müßte also vielmehr mit Meyer in dieser Formel eine Umschreibung des Ausdrucks ὁ θεὸς παντοκράτωρ, der Allmächtige, in der LXX finden; allein, um es noch einmal zu sagen, das Attribut der göttlichen Macht ist nicht dasjenige, dessen Hervorhebung der Zusammenhang erwarten läßt, und jene Beispiele rechtfertigen nicht den Gebrauch des Partiz. ὤν, namentlich wenn es sich, wie hier, auf Gott bezieht. Die Auslegung, welche aus dem Schluß dieses V., von ὁ ὢν ἐπὶ πάντων an, eine Ehrenbezeugung gegen Gott macht, ist überdies sehr unnatürlich. „Diese Doxologie schwebt, wie Reuß sagt, in der Luft." Wie ganz anders die so natürlich eingeführte

Doxologie in 1, 25! Endlich ist diese Erklärung auch aus einem grammatikalischen Grund unzulässig, nämlich wegen der Stellung des Adjekt. εὐλογητός, gelobt, nach dem Subst. θεός, Gott. In solchen Doxologieen hat das Wort, welches die zu dem Ausruf treibende Stimmung zum Ausdruck bringt, εὐλογητός oder εὐλογημένος, gelobt, seine natürliche Stellung an der Spitze, vor dem Substantiv. Im ganzen N. T. findet sich keine einzige Ausnahme von dieser Regel; vergl. Matth. 23, 39; Mark. 11, 9; Luk. 1, 68; 13, 35; 19, 38; 2. Kor. 1, 3; Eph. 1, 3; 1. Petr. 1, 3. Dies ist auch im A. T. der feststehende Gebrauch, im Hebräischen, wie im Griechischen; vergl. die 34 von Morison aus allen Teilen des A. T. angeführten Beispiele (1. Mos. 9, 26; 14, 20; Ps. 18, 46; 28, 6; 31, 21; 41, 13; 66, 20; 68, 36; 72, 18. 19; 139, 52 u. s. w.). Die einzige Ausnahme, die man anführen könnte, ist Ps. 118, 20: κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν καὶ κατευοδώσει ἡμῖν ὁ θεὸς τῶν σωτηριῶν ἡμῶν. Allein fürs erste ist dieser ganze Text wahrscheinlich verderbt; sodann spricht das auf die doxologische Formel folgende Futur. wird gelingen lassen mehr für die Übersetzung ist gelobt als: sei gelobt: „Der Herr ist gelobt und wird gelingen lassen . . .“ Bestätigt wird dies durch die Thatsache, daß in einem der vorhergehenden Psalmen, 66, 20, das baruch elohim regelmäßig mit εὐλογητὸς ὁ θεός übersetzt ist. Dieser Gebrauch ist so sehr in der Natur der Sache begründet, daß kaum etwas daran wirklich geändert werden kann.

Neben der Erklärung, deren Unmöglichkeit wir soeben erkannt haben, hat Erasmus eine andere vorgeschlagen: nämlich die Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, der über alle Dinge ist, zum folgenden Satz zu ziehen; es wäre dies der Gegensatz, welchen der Ausdruck τὸ κατὰ σάρκα, nach dem Fleisch, natürlicherweise erwarten läßt. Die Doxologie auf Gott würde in diesem Fall erst mit den Worten beginnen: θεὸς εὐλογητός, Gott sei gelobt . . ., und die vorhergehenden Worte, welche die universelle Herrschaft Christi aussprechen, würden die ganze Tragweite der Vorrechte Israels hervorheben, aus dessen Schoß der Herr der Welt hervorgegangen ist. Diese Konstruktion ist von Clarke und de Wette angenommen und von Reuß geschickt verteidigt worden. Sie ist sicher der vorhergehenden vorzuziehen, sofern die Aufzählung der Vorrechte Israels auf diese Weise einen viel besseren Abschluß erhält, als bei jener andern, und die Erwähnung der universellen Herrschaft Christi dem Zusammenhang angemessener ist als die der Herrschaft Gottes. Aber sie scheitert an denselben zwei Klippen, wie die vorhergehende: 1) dem abrupten Charakter der nun erst folgenden Doxologie, welche in diesem Fall noch mehr „in der Luft schwebt“, als bei der andern Konstruktion; 2) an der Stellung des εὐλογητός nach θεός, welche ganz unregelmäßig bleibt, ja noch anstößiger ist als bei der ersten Konstruktion, weil das Auftreten eines neuen Subjekts wie θεός noch weniger vorbereitet ist.

Man muß daher mit den meisten neueren Auslegern (Thol., Olsh., Beck, Phil., Ritschl, Geß, Weiß, Schultz[1]), Luthardt) die Konstruktion beibehalten, welche sich schon den alten Erklärern (Ir., Tert., Orig., Athan., Chrys., Theod. u. s. w.) wie den Reformatoren (Luth., Calv., Beza u. a.) aufgedrängt hatte, wonach die letzten Worte des V. eine Apposition des Wortes Χριστός, Christus, sind, dazu bestimmt, die ganze Größe des Vorrechts ins Licht zu stellen, welches dem Volk verliehen worden ist, indem es die Ehre hatte, denjenigen hervorzubringen und zu den seinigen zählen zu dürfen, welcher die universelle Herrschaft und selbst die göttliche Natur besitzt. — Mit mehreren von denen, welche diese Erklärung annehmen, halte ich es nicht für

---

[1]) In seinem bemerkenswerten Aufsatz, Jahrb. für deutsche Theologie, 1868.

richtig, aus dem ganzen Schluß des V. nur ein einziges Satzglied zu machen: „er, der Gott ist über alles gelobt in Ewigkeit.“ Es scheint mir, daß es zwei Gedanken sind, die einander schaden, wenn man sie so eng verbindet: *über alles* und *Gott*, und daß es besser ist, sie deutlich auseinander zu halten, indem man ein Komma dazwischen setzt: Zuerst ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, *er, der über alles ist*. Dieses erste Prädikat, welches seine allgemeine Herrschaft bezeichnet (Eph. 1, 22: κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα), ist dem ἐξ ὧν, *aus welchen*, gegenübergestellt: diese aus Israel hervorgegangene Persönlichkeit ist zugleich der unumschränkte Herrscher der Welt. Dann: *Gott gelobt in Ewigkeit*; dieses zweite Prädikat enthält den durch τὸ κατὰ σάρκα, *nach dem Fleisch*, geforderten Gegensatz: „Israelite nach seiner menschlichen Daseinsweise und seiner irdischen Erscheinung, seinem wahren Wesen nach Gott gelobt in Ewigkeit.“ So erhält man nicht bloß die rechte Korrelation zwischen den beiden Teilen des Verses (ἐξ ὧν . . . und ὁ ὤν . . .; τὸ κατὰ σάρκα und θεὸς εὐλογητός), sondern es läßt sich auf diese Weise auch die Form ὁ ὤν, *welcher ist*, besser erklären. Dieses Partiz. hebt nachdrücklich die Identität der Person hervor, welche scheinbar so entgegengesetzte Attribute in sich vereinigt: *seiend* (nicht aus dem Volke Israel, sondern zugleich) Herr über alles. Wenn das ἐπὶ πάντων zu demselben Prädikat gehören würde, wie θεός, *Gott*, so wäre nicht einzusehen, warum Paulus nicht einfach sagen würde: ὁ ὑπὲρ πάντων θεὸς εὐλογητός. Das ὤν wäre müßig.

Noch weiter gehen und mit *Geß* und andern diese Apposiiton in drei Glieder teilen: welcher ist über alles, Gotf, gelobt in Ewigkeit . . . (Herrscherwürde, Göttlichkeit, Anbetungswürdigkeit), das hieße nach meiner Ansicht diesen feierlichen Schluß eher abschwächen. Ein so auseinandergerissener Satz würde dem lebhaft erregten Gefühl, welches diesen Abschnitt eingiebt, nicht gut entsprechen. — Πάντων kann als Maskul. genommen werden: *alle Menschen*, alle Völker im Gegensatz zum jüdischen Volk (vergl. Eph. 4, 6) oder als Neutr.: *alle Dinge*; vergl. das ὑπὲρ πάντα, Eph. 1, 22. Nach dem Zusammenhang will der Apostel eher die Welt als Ganzes, Menschen und Dinge, bezeichnen, um Jesum als den absoluten Repräsentanten der göttlichen Macht und Majestät erscheinen zu lassen.

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß der in den Worten des Apostels enthaltene Anbetungsakt, wenn auch der Hauptzweck desselben der soeben angegebene, durch den Zusammenhang geforderte ist, doch auch den Nebenzweck hat, den Schimpf wegzuwaschen, mit welchem der jüdische Unglaube diesen Messias bedeckte, indem er ihn als einen gemeinen Betrüger verwarf, ebenso wie die Doxologie in 1, 25 ein unwilliger Protest war gegenüber der Schmach, welche dem wahren Gott durch den heidnischen Götzendienst angethan wurde.

Schultz, nachdem er in seinem Aufsatz über diese Stelle die Unmöglichkeit, den Schluß dieses V. auf ein anderes Subjekt als Christus zu beziehen, in schlagender Weise dargethan hat, bleibt doch darauf bestehen, daß nach der Anschauung des Paulus die Aussage von der Gottheit Christi nur auf den *erhöhten Jesus* gehe, d. h. daß der Titel Gott ihm nur zukomme kraft seiner Erhöhung und seit dem Zeitpunkt derselben. Dieser Titel würde ihn bloß bezeichnen als den zur allumfassenden Herrschaft erhobenen Menschen. Allein 1) handelt es sich im Zusammenhang darum, seiner jüdischen *Herkunft* und *Natur* eine andere *Herkunft* und *Natur* gegenüberzustellen; der Begriff Erhöhung des Messias zu irgendeiner himmlischen Stellung genügt nicht, um diesen Gegensatz zu rechtfertigen; es ist hier die Idee der *Präexistenz* und der wesentlichen *Gottheit* nötig. 2) Die angeführten Stellen (1. Kor. 8 und 10 und Kol. 1) sprechen deutlich die wahre Anschauung des Paulus über diesen

Punkt aus. 3) Vom Standpunkt des biblischen Monotheismus aus ist ein Gott werden etwas Ungeheuerliches. Entweder ist man es von Natur oder wird man es auch niemals.

Solcher Art waren die außerordentlichen, dem israelitischen Volk verliehenen Vorrechte; gleichwohl vermochten sie dasselbe nicht gegen die Möglichkeit einer Verwerfung zu schützen. Es lagen sogar in seiner an Segnungen so reichen Geschichte frühere Begebenheiten vor, welche es hätten mahnen können, gegenüber dieser ernsten Gefahr auf der Hut zu sein. Dies zeigt der Apostel im folgenden Abschnitt, V. 6—13, wo er der Geschichte Israels zwei Thatsachen entnimmt, welche beweisen, daß Gott von Anfang an bezüglich eines ganzen Teils des auserwählten Geschlechts den Weg der Ausschließung eingeschlagen hat. So als Isaak allein den Charakter der Nachkommenschaft erhielt mit Ausschluß Ismaels, welcher doch auch ein Kind Abrahams war, V. 6—9; und dann wieder, als von den zwei Söhnen Isaaks Jakob vorgezogen, der ältere Bruder verworfen wurde, V. 10—13. — Damit kommt also der Apostel auf die Thatsache, auf welche sich der schmerzliche Eingang, V. 1—5, stillschweigend bezog.

V. 6—13: Zwei Begebenheiten, welche die Freiheit Gottes selbst gegenüber dem auserwählten Geschlecht beweisen.

V. 6—9: Ismael und Isaak.

V. 6—8: **„Aber nicht als ob es so stünde, daß das Wort Gottes umgestoßen wäre; denn nicht alle, die von Israel stammen, sind Israel**[1]), 7 **und nicht alle sind Kinder, auch wenn sie Samen Abrahams sind; sondern: „in Isaak wird dir dein Same genannt werden"**; 8 **das heißt: nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung sind als Same angesehen."**

Das δέ, aber, zwischen dem 5. und 6. Verse ist stark adversativ: „Allein alle diese Vorrechte, so herrlich sie waren, konnten dem Volk Israel das nicht gewährleisten, was Gottes Wort nicht verhieß", daß nämlich die göttliche Erwählung sich auf alle Kinder Abrahams nach dem Fleisch beziehe. — Da die Redensart οἷόν τε bedeutet: es ist möglich, so ist von Beza und andern dieser Sinn hier angewandt worden: „Aber es ist nicht möglich, daß das Wort Gottes umgestoßen worden sei"; was voraussetzen würde, daß dieses Wort den Ausschluß des jüdischen Volks als unabwendbar ankündigte und daß demzufolge dieser Ausschluß unfehlbar einmal eintreffen müsse. Aber der Apostel geht nicht so weit. Im Folgenden beweist er die Möglichkeit der Verwerfung der Masse des Volkes, aber nicht ihre Notwendigkeit; sodann hat οἷον den Sinn von es ist möglich nur dann, wenn die Partikel τε darauf folgt; endlich wenn es diese Bedeutung hat, steht das folgende Verb. im Infinitiv, während wir hier das Perfekt. ἐκπέπτωκεν haben. Man muß also von dieser Erklärung absehen und bei der gewöhnlichen Bedeutung von οἷος, solcher Art, wie, bleiben: „Die Sache steht nicht so, ist nicht von der Art, daß", d. h.: man muß der Verwerfung Israels nicht den Sinn beilegen, als ob das Wort Gottes durch sie umgestoßen worden wäre. Es ist nur eine grammatikalische Schwierigkeit mit dieser Erklärung verbunden; sie liegt in der Konjunktion ὅτι, daß, welche zwischen οἷον und das Verb. ἐκπέπτωκεν eingeschoben ist: „der Art, daß sie umgestoßen worden wäre." Dieses daß ist schon in dem οἷον mitenthalten und scheint einen Pleonasmus zu bilden. Man

[1]) DEFG lesen Ἰσραηλῖται (Israeliten) statt Ἰσραήλ (Israel).

hat es auf verschiedene Weise erklärt; mir scheint die einfachste Lösung in der Annahme zu liegen, daß es von einem zu ergänzenden Gedanken abhängig sei: Der Art, daß man sagen kann, daß ... oder: „daß es geschieht, daß ...“ — Der Ausdruck Wort Gottes bezeichnet hier die Worte, durch welche Gott den Bund mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossen und sie zu seinem Volk gemacht hat (1. Mos. 12, 3; 2. Mos. 19, 5—6). Es handelt sich keineswegs speziell um die messianischen Verheißungen, wie Oltramare will, nach V. 4. — Hofmann, welchem Volkmar in diesem Falle folgt, legt den Übergang vom 5. zum 6. Vers ziemlich anders dar. Er bezieht das οὐχ οἷον, nicht als ob die Sache so stünde, daß ..., auf den Wunsch des Paulus, um der Liebe willen, die er zu seinem Volke hat, verworfen zu werden, und giebt dem 6. Verse den Sinn: „Nicht als hätte mein Wunsch die Bedeutung, daß ohne diese meine Verzichtleistung auf das Heil, zu welcher ich bereit bin, die Verheißung Gottes an Abraham hinfällig wäre.“ Dieser Sinn ist mehr als gezwungen. Wie könnte Paulus den Gedanken haben, die Erfüllung der Verheißung Gottes hänge, auch nur bedingungsweise, von dem Wunsche ab, den er ausgesprochen, zumal da er ihn beim Aussprechen selbst für unerfüllbar erklärt hat? Holsten läßt das οὐχ οἷον auf den Schmerz gehen, welchen der Apostel empfindet, „nicht daß ich mich betrübe, wie wenn das Wort Gottes umgestoßen worden wäre.“ Allein Paulus kann auch nicht einen Augenblick diesen Gedanken haben, und das Folgende zeigt, daß er jetzt sich mit etwas ganz anderm beschäftigt, als mit seinem Schmerz. — Das Verb. ἐκπίπτειν, herausfallen, bezeichnet die Nichterfüllung der Verheißung, ihr Vernichtetwerden durch die Thatsachen, wie wenn „sie aufgehört hätte, die Norm der Geschichte zu sein“ (Weiß). Und in der That würde die gegenwärtige Verwerfung Israels die göttliche Erwählung Lügen strafen, wenn alle Individuen, welche das Volk Israel bilden, wirklich im tieferen Sinn des Worts zu Israel gehörten. Aber dies ist eben nicht der Fall, wie Paulus im zweiten Teil des V. erklärt. In diesem Satz beziehen Meyer, Weiß und andere das erste Israel auf die Person des Patriarchen Jakob, das zweite auf das von ihm herstammende Volk. Allein der Gegensatz von οἱ ἐξ Ἰσραήλ und οὗτοι Ἰσραήλ hat nur einen Sinn, wenn dieses Wort beide Male in derselben Bedeutung gebraucht ist, d. h. kollektivisch, wenn auch mit verschiedener Anwendung. Die, welche von Israel stammen, bedeutet alle Individuen, welche als Abkömmlinge eines gemeinsamen israelitischen Stammes (ἐκ) zu der Zeit, von der die Rede ist, das Volk bilden, während in den letzten Worten: gehören nicht zu Israel dieser Ausdruck den Teil des Volks bezeichnet, welcher das wahre Israel, das auserwählte Volk, jenen heiligen Rest bildet, von welchem immer wieder im A. T. die Rede ist. Oltramare bestreitet, daß Paulus hier zwischen einem wahren und einem falschen Israel unterscheide; allein was wäre denn der Zweck des Apostels in diesem ganzen Abschnitt, wenn nicht der, dem wahren Israel, welches von der Verwerfung nicht betroffen werden kann, das falsche gegenüberzustellen, welches trotz der Verheißungen jener anheimfallen kann?

V. 7. Der erste Satz dieses V. hat ungefähr denselben Sinn, wie der zweite des 6. Verses, nur mit einer leichten Nuance, welche durch die Partikel οὐδέ, noch auch, angezeigt ist. Um den Übergang zur folgenden Erörterung zu machen, setzt der Apostel an Stelle des Ausdrucks: die, die von Israel stammen (V. 8 und 9) den andern: Samen Abrahams. Der Grund ist der, daß er auf das Los der beiden Söhne Abrahams, des Ismael und Isaak, zu reden kommt. Beide waren Samen Abrahams; aber gleichwohl haben nicht beide den Titel eines Kindes, τέκνον, erhalten können. Dieser Ausdruck, in absolutem Sinn genommen, bezeichnet diejenigen von den Kindern

Abrahams, welche durch die göttliche Annahme Kinder im vollen Sinn des Wortes, Glieder der göttlichen Familie werden (4, 11; 8, 17). — Die bloße Thatsache der Abstammung von Abraham verleiht so wenig den Charakter eines Kindes in diesem Sinn, daß Gott vielmehr einen ganzen Teil seiner Nachkommen davon ausschließt, wenn er an Abraham das Wort richtet, 1. Mos. 21, 12 (wörtlich): „In Isaak wird dir der Same genannt werden.“ Diese Erklärung schließt offenbar von der wahren Nachkommenschaft Abrahams alle diejenigen seiner Nachkommen aus, welche es nicht durch Isaak sind. Man könnte das ἐν, in, in dem Sinn verstehen: „In der Person Isaaks wird deine Nachkommenschaft bestehen.“ So erklärt Reiche und nimmt den Ausdruck καλεῖν, rufen, wie 4, 17, in der Bedeutung: ins Dasein rufen. Allein diese Auffassung ist ausgeschlossen durch die Thatsache, daß Isaak schon lange geboren war, als Gott dieses Wort sprach. Man müßte vielmehr, bei dieser Bedeutung von ἐν, so erklären: „In der Person Isaaks wirst du einen Sohn bekommen, welcher in Wahrheit der Same Abrahams sein wird“ (Weiß). Indes zeigt V. 8, daß es sich vielmehr um die Nachkommenschaft Isaaks handelt, sofern sie in seiner Person eingeschlossen ist: „In und durch Isaak wird dir das Geschlecht erzeugt werden, welches mit Recht den Titel Samen Abrahams tragen wird.“ Das Exklusive in diesem Ausdruck bezog sich offenbar auf Ismael und seine Nachkommen. — Nach dem ἀλλά, sondern, fehlt die gewöhnliche Formel: „es steht geschrieben“, weil es sich hier um einen ganz bekannten biblischen Ausspruch handelt.

V. 8. In diesem V. erklärt Paulus den Inhalt des angeführten Schriftwortes, indem er daraus das sittliche Prinzip ableitet, auf welchem es beruht; das ist eben der Sinn von τοῦτ' ἔστιν, das heißt. Was fehlte bei der Geburt Ismaels, daß er nicht der wahre Samen Abrahams war, der, an welchen das Heil der Welt geknüpft bleiben sollte? Er war bloß ein Kind des Fleisches. Was war dagegen der besondere Charakter, durch welchen sich die Geburt Isaaks von der seines Bruders unterschied? Sein Dasein war die Wirkung einer göttlichen Verheißung; und dieser Charakter ist nicht bloß dem Isaak eigen, sondern bleibt für immer derjenige, durch welchen allein der Mensch ein wahres Kind Abrahams werden kann. „Die Kinder der Verheißung, sie und nur sie werden als Samen angesehen.“

Folgt aber daraus, daß das ganze Geschlecht Isaaks selbst, sofern es in der Person seines Stammvaters aus der Verheißung war, ebendadurch schon Samen Abrahams im wahren Sinn des Wortes ist, d. h. derjenige Same, welcher der Träger der Heilsverheißung bleibt? Nein, denn das Prinzip besteht fort; eine höhere Einwirkung muß immer aufs neue bei jedem einzelnen Glied des auserwählten Volks stattfinden, und zwar auch vermittelst einer Verheißung. Es läßt sich daher voraussehen, daß im Kreis der Kinder Isaaks selbst sich unfehlbar eine neue Scheidung vollziehen wird; siehe V. 10. Ehe der Apostel diese neue, der ersten ähnliche Thatsache darlegt, rechtfertigt er den soeben in V. 9 gebrauchten Ausdruck: die Kinder der Verheißung.

V. 9: **„Denn ein Wort der Verheißung ist es: zu dieser Zeit werde ich wiederkommen und Sarah soll einen Sohn haben.“**

Ein Wort der Verheißung für: ein Wort, welches die Form einer göttlichen Verheißung hat. Das angeführte, aus 1. Mos. 18, 10 und 14 entnommene Wort hat in der That den Charakter einer Verheißung; es ist die Erklärung, durch welche die Geburt Isaaks im voraus bestimmt war. — Zu dieser Zeit: im nächsten Jahre, um dieselbe Zeit.

Gott hatte soeben dem Abraham verheißen, daß Isaak ausschließlich der Stammvater seiner Nachkommenschaft sein werde; allein darin lag keineswegs,

daß alle Nachkommen Isaaks zu jener gehören. Aus dem folgenden Beispiel ergiebt sich das Gegenteil; es ist der Geschichte der Kinder Isaaks selbst entnommen.

V. 10—13: Esau und Jakob.

V. 10—13: **„Und nicht nur dies, sondern es war ebenso bei Rebekka, die von Einem Mann, unserm Vater Isaak, empfangen hatte. 11 Denn ehe die Kinder geboren waren und ohne daß sie etwas Gutes oder Böses gethan hatten[1]), da wurde, damit die Absicht Gottes[2]) gemäß der Erwählung stehen bleibe, welcher Vorsatz nicht nach den Werken, sondern nach dem Willen des Berufenden gefaßt war, 12 ihr gesagt, daß der ältere dem jüngeren unterworfen sein würde, 13 wie[3]) geschrieben steht: Jakob habe ich geliebet, Esau aber habe ich gehasset.“**

Diese zweite Thatsache ist noch bedeutungsvoller als die vorhergehende. Wir stehen hier ganz im Kreis der vollgiltigen Nachkommenschaft Abrahams, wie sie durch Isaak, den Stammvater des verheißenen Samens vermittelt ist, und doch sieht seine Frau bei ihren eigenen Kindern dieselbe göttliche Aussonderung sich wiederholen, welche schon hinsichtlich der Kinder Abrahams stattgefunden hatte. — Der Name Rebekka könnte im Griechischen angesehen werden als ein vorausgenommener Nominativ, dessen wahre logische Verbindung in V. 12 ausgedrückt wäre durch den Dativ αὐτῇ, ihr; vergl. die ähnliche Konstruktion Joh. 17, 2. Aber es ist natürlicher, aus dem Vorhergehenden ein Verb. herauszuziehen, zu welchem dieser Nominativ das Subjekt bildet: sie ist auf dieselbe Weise behandelt worden oder sie hat dasselbe Schicksal erfahren (ἔπαθε τὸ αὐτό). Weiß, Oltramare und andere ziehen vor, einen durch die Parenthese in V. 11 unterbrochenen und in V. 12 mit einer modifizierten Konstruktion wiederaufgenommenen Satz anzunehmen. Mir scheint diese Konstruktion weniger einfach. — Der Ausdruck von Einem Mann ist nicht veranlaßt durch die Vergleichung zwischen Isaak und Ismael, welche ja auch von Einem herstammten; vielmehr hebt er nachdrücklich die völlige Gemeinsamkeit der Herkunft hervor, die dadurch noch augenfälliger wird, daß sie Zwillinge waren; keinerlei äußerliches, auf einem Vorzug beruhendes Motiv konnte also die göttliche Wahl beeinflussen. Die letzten Worte: Isaak, unser Vater, heben die Thatsache, daß die beiden Kinder gleichermaßen sich der bevorzugten Herkunft erfreuten, noch stärker hervor. Nichts konnte in der That die Unzulänglichkeit der fleischlichen Herkunft klarer ins Licht stellen. Das ἡμῶν, unser, geht ohne Zweifel vor allem auf die Juden, aber auch auf die Christen als Kinder Isaaks durch den Glauben (4, 1).

V. 11. Noch mehr, der Vorzug, der dem Jakob gegeben wurde, zeigte sich schon vor der Geburt der Zwillinge, noch ehe sie irgendeine Handlung begangen hatten; so ganz ist es wahr, daß er sich auf keinerlei besonderes Verdienst gründete, das Jakob besessen hätte. Die beiden subjektiven Negationen μήπω und μηδέ sind hier gebraucht, weil sie eine Reflexion des Schriftstellers über die Thatsache in sich schließen; wir haben dies in der Übersetzung auszudrücken gesucht. Man hätte allerdings dem Apostel entgegnen können, daß Gott die guten Werke Jakobs und die bösen Handlungen Esaus vorhergesehen und daß sich seine Vorliebe für den erstern auf dieses Vorhersehen

---

[1]) ℵ A B lesen φαυλον statt κακον.

[2]) T. R. setzt, nur mit einigen Mnn., του θεου (Gottes) vor προθεσις (Vorsatz), während alle Mjj., It. u. s. w. es hinter dieses Wort stellen.

[3]) B: καθαπερ statt καθως.

gegründet habe. Allein der Apostel will hier den willkürlichen Charakter der göttlichen Entscheidung weder behaupten noch ausschließen. Er spricht einfach aus, daß die Erwählung Jakobs auf keinerlei verdienstlichem Werk ruhte (weder auf einem vollbrachten noch auf einem vorhergesehenen). Es ist keinerlei Verdienst Jakobs, was Gott genötigt hat, seinen Plan so einzurichten, daß er ihm den Vorzug gab und seinen älteren Bruder ausschloß. Nichts ist an dieser Erwählung, was ihr den Charakter einer Verpflichtung von seiten Gottes verleihen würde. Die Konj. ἵνα, damit, hängt von ἐρρέθη ab: es wurde ihm schon vorher gesagt . . ., damit die Unabhängigkeit Gottes bezüglich des von ihm gefaßten Planes völlig unangetastet bleibe. Indem er den jüngeren der beiden Söhne erwählte und den älteren beiseite schob, legte er seine Freiheit, gegenüber jedem Vorrecht der Geburt, an den Tag. — Wir wissen schon, was es um die πρόθεσις, den im voraus gefaßten Vorsatz, ist; siehe zu 8, 27. Dieser Vorsatz bedarf zu seiner Verwirklichung menschlicher Werkzeuge, durch welche, und menschlicher Individuen, an welchen er ausgeführt wird; und auf die Wahl dieser Personen bezieht sich das Wort ἐκλογή, Erwählung. Der Ausdruck: der Vorsatz Gottes gemäß der Erwählung (nicht, wie im T. R.: der Vorsatz gemäß der Erwählung Gottes) bezeichnet einen Plan göttlicher Führung zur Zubereitung des Heils, welchen Gott faßt, indem er dabei die freie Auswahl der Personen sich vorbehält, welche er zur Verwirklichung desselben beruft. Dieses Verfahren ist das Gegenteil von einem Plan, bei welchem er auf die Verdienste eines dieser Individuen hätte Rücksicht nehmen müssen. In der That, wie würde es gehen, wenn irgendein Mensch zu Gott sagen könnte: „Ich habe ein Recht, von dir erwählt und gebraucht zu werden, eher als dieser oder jener“? Angenommen, Saul wäre auf Grund irgendeines eigenen Verdienstes zum König erwählt worden, so wären Gott die Hände gebunden gewesen, als der Augenblick gekommen war, David an seine Stelle zu setzen. Ebenso, wenn Esau kraft seines Erstgeburtsrechtes notwendig hätte der Erbe der Verheißung werden müssen, so würde ein Mensch, welcher sich weniger für Gottes Absichten eignete als ein anderer, Gott einen Zwang auferlegt haben. Der Plan und die Wahl Gottes darf also durch keinerlei menschliches Verdienst gebunden sein, damit der Wille des allein Weisen und des allein Guten sich ungehemmt vollziehen könne. Diesen Grundsatz seiner Weltregierung hat Gott sicher stellen wollen, dadurch, daß er in dem Fall, von dem Paulus redet, den jüngeren statt des älteren erwählte. — Das Wort μένη, bleibe, kann im logischen Sinn verstanden werden: „stehen bleibe als fest ins Bewußtsein aufgenommen“; allein liegt nicht etwas mehr im Gedanken des Paulus? Will er nicht sagen: „stehen bleibe in Wirklichkeit?“ Nicht nur in dem Gedanken des Menschen, sondern in der Wirklichkeit würde die Freiheit Gottes einen Stoß erleiden, wenn ein menschliches Verdienst seine Wahl bestimmen würde. Gott, einmal entschieden, Jakob zu gebrauchen, Esau auf die Seite zu schieben, hätte können Jakob zuerst geboren werden lassen. Wenn er es nicht gethan hat, so geschah es eben darum, damit sein Recht freier Wahl nicht bloß festgestellt, sondern unangetastet bleibe. — Tholuck macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Apostel, indem er das Präsens μένη statt des Aor. μείνη anwendet, diese Folgerung aus der Thatsache auf alle Zeiten ausdehnt; sie gilt also auch den Juden zur Zeit des Apostels. — Die beiden Ausdrücke: „nicht nach den Werken, sondern . . .“ können von einem hineinzudenkenden Partiz. οὖσα, seiend, abhängig sein: „bleibe als beruhend auf“; vergl. 1, 17. Indes kann man, so hart auch diese Konstruktion ist, die beiden Bestimmungen auch unmittelbar mit dem Verb. μένη, bleibe, verbinden: „damit der gemäß einer Wahl gefaßte Vorsatz [unabhängig] bleibe von jeglichem Werk . . .“

V. 12. Beide Formen, ἐρρέθη und ἐρρήθη, finden sich in den Mss., wie auch im Profangriechischen. In den Briefen des Paulus ist wahrscheinlich mit Tischendorf nach ℵAB u. s. w. ἐρρέθη zu lesen. — Die angeführte Weissagung ist aus 1. Mos. 25, 23 genommen. Es wird allgemein anerkannt, daß sie sich im Zusammenhang des A. T. auf die beiden in ihren Vätern repräsentierten Völker bezieht; aber Meyer und Weiß bestehen darauf, daß sie bei Paulus bloß auf die Person der beiden Väter angewendet sei. Morison meint umgekehrt, es könne sich bei Paulus, wie in der Genesis, nur um Völker handeln. Wenn es sich auch in der Stelle bei Maleachi (1, 2. 3) so verhielte, so wäre es doch in der der Genesis nicht möglich. Es scheint mir, daß vermöge des engen, zugleich physischen und moralischen Solidaritätsverhältnisses zwischen dem Charakter der Nachkommen und dem des Vaters weder die Genesis noch Paulus von den Vätern, abgesehen von den Völkern, oder von den Völkern, abgesehen von den Vätern, redet. Die niedrigere persönliche Stellung Esaus in der Theokratie und die Ausschließung der Edomiter von jeglicher Rolle beim Werk der Zubereitung des Heils waren geschichtlich die Folge von der Verachtung des Erstgeburtsrechts durch Esau und wurden besiegelt durch den Segen Isaaks, welcher dem Jakob das verheißene Land anwies und das Erbe Esaus außerhalb der Grenzen Kanaans festsetzte. Das δουλεύσει, wird dienen, ist aus 1. Mos. 27, 29 genommen (Segen Jakobs), wo die LXX übersetzt: γίνου κύριος τοῦ ἀδελφοῦ σου, „sei der Herr deines Bruders". Was das von Esau abstammende Volk betrifft, so verschärfte sich eben diese untergeordnetere Bedeutung desselben, welche schon durch die Thatsache seines Wohnens außerhalb des gelobten Landes zu Tage trat, in der ganzen folgenden Geschichte immer mehr durch seine Unterwerfung unter Israel zur Zeit Davids, dann, nach mehrfachem Wechsel der Unterjochung und der Befreiung, durch seine endgiltige Einverleibung in den jüdischen Staat mittelst der Beschneidung unter Johannes Hyrkanus und durch seine Austilgung aus der Reihe der Völker. Die Übersetzung der Worte μείζων und ἐλάσσων mit: der ältere und der jüngere wird von Meyer verworfen, als dem natürlichen Sinn dieser beiden Begriffe widersprechend. Allein es ist ganz unmöglich, dem Wort μείζων einen andern Sinn zu geben, als den von der ältere in der Stelle 1. Mos. 29, 16, wo es dem Ausdruck ἡ νεωτέρα, die jüngere, gegenübersteht. Und wie kann man mit Meyer annehmen, der Ausdruck größer bezeichne Esau als den stärkeren der beiden Zwillinge? Morison, der diese Epitheta auf die beiden Völker bezieht, meint, das μείζων beziehe sich auf die Thatsache, daß das idumäische Volk das israelitische Jahrhunderte lang an Stärke übertraf. Weiß, der sich an Meyer anschließt, glaubt, das μείζων beziehe sich auf den höheren Rang, was auf die Bedeutung: der ältere hinauskommt, wenn man die natürlichen Konsequenzen dieses Begriffs mithereinnimmt.

V. 13. Dieses zweite, aus Mal. 1, 2 und 3 genommene Zitat bestätigt und vervollständigt das erste; der Spruch der Genesis sagte nicht, welcher der beiden Zwillinge der bevorzugte sein werde; Maleachi sagt dies ausdrücklich (Morison). Die Konjunkt. demgemäß daß kann auf zweierlei Art verstanden werden: entweder in dem Sinn, daß die Vorliebe Gottes für Jakob die Ursache der Überlegenheit des Jakob über den Esau gewesen ist oder daß Maleachi in den geschichtlichen Begebenheiten den Beweis der in der Genesis angekündigten Bevorzugung gefunden hat. Maleachi lebte zu einer Zeit, da Israel in seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft einen wunderbaren Beweis des Schutzes seines Gottes erhalten hatte, während Edom noch ganz in der Verödung lag, in welche es die Eroberer des Ostens gestürzt hatten; daher konnte er in der That diese große Thatsache in dieser Formel zusammenfassen.

In der ersten Auflage nahm ich diesen zweiten Sinn an; ich erkenne aber jetzt an, daß im Zusammenhang des Paulus der erste der natürlichere ist.

Der Ausdruck: „den einen lieben und den andern hassen“ bedeutet in der Stelle 1. Mos. 29, 30 und 31 allerdings: die eine (Rahel) der andern (Lea) vorziehen. Allein hier, wo es sich um Gott handelt, darf die Bedeutung der beiden Ausdrücke nicht in dieser Weise abgeschwächt werden. Calvin übersetzt die beiden Worte mit: assumere und repellere, was einfach den Sinn haben könnte, daß Gott den einen der beiden Brüder zum Träger der messianischen Verheißung gemacht und den andern von aller Mitwirkung bei der Aufrichtung seines Reiches ausgeschlossen habe; aber da dieser Unterschied im göttlichen Verhalten nicht zufällig sein kann, so beruhte er sicher auf einem Unterschied der Gesinnung Gottes gegen die beiden Brüder. Auf der einen Seite finden wir ein Zusammenwirken auf Grund eines Gefühls der Sympathie, auf der andern einen Bruch, der sich aus einer sittlichen Antipathie ergiebt. Über das Wort hassen, in dieser Bedeutung, vergl. Luk. 14, 26: „Wer nicht haßt seinen Vater, seine Mutter . . ., sein eigenes Leben . . .“, und Joh. 12, 25: „Wer sein Leben haßt in dieser Welt . . .“ Diese Beispiele zeigen, daß es Fälle giebt, wo von dem Begriff Haß aller persönliche Abscheu, jede Regung einer sündhaften bösartigen Gesinnung auszuschließen ist. Wie Philippi sagt: „Der Ausdruck hassen hat in den angeführten Beispielen den Sinn, daß man im Fall der Kollision zwischen dem Menschen und Gott imstande sein muß, den Menschen ebenso entschieden, wie alles, was man haßt, von sich zu weisen.“ Das ist der heilige Haß, mit welchem Gott selbst das Böse haßt. Er bricht jede Gemeinschaft mit dem Bösen und denen, die es vertreten, ab. — Die Vorliebe Gottes für Jakob kann weder verdient noch willkürlich sein. Nicht verdient; dies schließt Paulus in V. 11 ausdrücklich aus. Dazu erinnere man sich der schweren Verfehlungen, welche allen wichtigen Phasen seines Lebens den Stempel der Sünde aufgedrückt haben! Willkürlich? dieser Begriff widerstreitet dem Charakter eines Gottes, dessen Entschließungen alle das Gepräge der Weisheit und Heiligkeit an sich tragen. Wenn dieses Problem nicht unlösbar ist, so kann die Lösung desselben nur in der Thatsache des göttlichen Vorhersehens zu finden sein, welches sich nicht auf irgendein verdienstliches Werk bezieht, sondern auf ein Element des menschlichen Lebens, welches, dem sittlichen Gebiet angehörig, die völlige Freiheit der göttlichen Gabe unangetastet läßt. Dies ist der Glaube (siehe den folgenden Anhang).

Über die πρόθεσις κατ᾽ ἐκλογήν, den auf dem Weg der Wahl gefaßten Vorsatz.

Man hat diese Ausdrücke erklärt im Sinn einer völlig willkürlichen Vorherbestimmung sowohl bezüglich der Thatsache der Erlösung als der Individuen, welche an derselben teilnehmen. Gott hätte kraft seiner absoluten Macht von Ewigkeit her zwei Beschlüsse gefaßt, den der Seligkeit und den der Verdammnis, und hätte zuerst Jakob und Esau und dann alle menschlichen Individuen ganz nach Belieben, ohne irgendein in ihnen selbst liegendes Motiv, bloß vermöge seines eigenen Willens, den einen erwählt, den andern verworfen.

Allein die Ausdrücke Vorsatz und Erwählung berechtigen nicht zur Annahme einer willkürlichen Entscheidung. Was zuerst das Heil selbst betrifft, so ist klar, daß Gott den Plan desselben aus freien Stücken gefaßt hat und daß diese Wohlthat vom Menschen in keiner Weise verdient ist. Aber ebenso klar ist, daß Gott dabei vermöge seiner Weisheit unsern Bedürfnissen Rechnung getragen und das seiner Liebesabsicht angemessenste Mittel gewählt hat.

Dasselbe gilt von der Wahl der Werkzeuge, welche er bei der Ausführung dieses Plans gebrauchen wollte und der Individuen, in welchen sich das Heil verwirklichen soll. In dieser Hinsicht könnte man versucht sein, die Idee einer absoluten Willkür festzuhalten, um jeden Gedanken an ein Verdienst des Gläubigen auszuschließen. Die Ausdrücke in V. 11—13 selbst scheinen dieser Auffassung einigen Vorschub zu leisten; denn Paulus behauptet ausdrücklich, daß die Bevorzugung Jakobs und die Verwerfung Esaus nicht auf dem göttlichen Vorhersehen der sittlichen Werke beider ruhte. Oltramare zieht daraus den Schluß, daß, da der Glaube unstreitig ein sittliches Werk ist, die Idee des göttlichen Vorhersehens des Glaubens Jakobs und des Nichtglaubens Esaus ganz ebenso ausgeschlossen ist, wie das Vorhersehen irgendeines sittlichen Werks überhaupt und daß ich, indem ich den Glauben als Motiv der Erwählung und das Nichtglauben als Motiv der Verwerfung festhalte, die Idee des Verdienstes wiedereinführe, welche Paulus ausschließen wollte. Ebenso erklärt Weiß, daß meine Ausführungen über diesen Punkt der Tendenz der Worte des Apostels direkt widersprechen. Es bleibt daher diesen beiden Theologen nichts übrig, als die Idee des Vorsatzes durch Erwählung auf die Festsetzung der Normen zu beschränken, nach welchen Gott die einen annehmen, die andern verwerfen wird. Der Irrtum dieser Gelehrten scheint mir darin zu bestehen, daß das Vorhersehen des Glaubens mit dem eines verdienstlichen Werks verwechselt wird. Der Glaube besteht nicht in einem Thun, sondern im Annehmen von etwas, was ein anderer gethan hat oder thun will. Zur Annahme einer Gabe als einer freiwilligen und unverdienten bereit sein, heißt doch nicht sie verdienen. Wie sollte der Glaube, der Akt, der gerade im Verzicht auf alles Verdienst besteht, selbst ein Verdienst sein? Aber, sagt man, wenn das Nichtglauben eine Verfehlung ist, so muß das Glauben ein Verdienst sein. Dieser Schluß ist falsch. Seine Aufgabe nicht erfüllen, ist eine Verfehlung, und doch lehrt Jesus (Luk. 17, 10), daß sie zu erfüllen keineswegs ein Verdienst sei. Das Leugnen der Wahrheit hat mit Recht den Tadel und die Bestrafung zur Folge; das Annehmen der Wahrheit — und das ist eben der Glaube — giebt kein Recht auf eine Belobung oder eine Belohnung. Etwas thun, dessen Unterlassung strafbar ist, begründet kein Verdienst. Der Glaube ist kein Verdienst, sondern eine Fähigkeit. Paulus selbst hat 8, 28 die wesentliche Bedeutung des Vorhersehens des Glaubens bei der Aufstellung des göttlichen Plans ins Licht gestellt. Wenn er diese menschliche Seite hier nicht hervorhebt, so hat dies darin seinen Grund, daß für ihn bei der Verteidigung des Rechtes Gottes nur die göttliche Seite in Betracht kommt. Deshalb stellt Paulus hier dem: „nicht durch die Werke" das: „sondern durch den, der beruft" statt: „sondern durch den Glauben" gegenüber. Jeder Leser von Kap. 3 und 4 mußte unfehlbar in Gedanken diese Idee ergänzen. Denn sie ist überall bei Paulus das unentbehrliche Gegenstück zu der Idee der Berufung, welche er hier allein hervorhebt. Vergeblich behaupten Weiß und Oltramare, welche das Vorhersehen des Glaubens verwerfen, der eine, daß Gott sich darauf beschränke, im voraus die Bedingung des Heils (den Glauben) festzustellen, der andere, daß es sich bei Jakob und Esau nicht um Heil oder Verderben handle, sondern ausschließlich um ihre Rolle bei der theokratischen Vorbereitung. Weiß selbst ist genötigt anzuerkennen (S. 460), daß es sich bei Jakob und Esau nicht um eine abstrakte Bedingung, sondern um etwas Persönliches handle; und wenn er entgegnet, daß das in diesem Fall eingeschlagene Verfahren keine Regel für andere Fälle bilde, so ist dieses Auskunftsmittel nicht bloß an und für sich von zweifelhafter Art, sondern es scheitert geradezu an dem ἵνα μένῃ des V. 11, welches beweist, daß dieser spezielle Fall im Sinn des Paulus ganz die Bedeutung eines bleibenden Prinzips hat. — Was die Auffassung Oltramare's betrifft, welcher ich in der ersten Auflage selbst gefolgt

bin, so halte ich den Gedanken selbst auch jetzt noch für an sich richtig; aber er löst nicht die Schwierigkeit; denn, wie Bonnet überzeugend nachgewiesen hat, mit Berufung auf den tiefernsten Wunsch des Paulus (V. 3) und die Ausdrücke Verderben und Herrlichkeit (V. 22 und 23), denkt Paulus sicher bei der Anwendung dieser Beispiele nicht an zeitliche Vorteile, sondern an das ewige Leben oder den ewigen Tod. — Ich stimme daher mit Philippi überein (S. 429), wenn er annimmt, daß der Ratschluß der persönlichen Erwählung auf dem vorhergesehenen Glauben beruht. Nur kann ich ihm darin nicht beistimmen, daß man sich, um jeden Gedanken eines Verdienstes zu vermeiden, auf die Thatsache stützen müsse, daß bei den Gläubigen Gott selbst der Urheber ihres Glaubens sei. Ohne die göttliche Berufung könnte allerdings niemand glauben; aber die freie Zustimmung des Menschen zu dieser Berufung muß immer festgehalten werden, wenn man nicht auf die Idee einer willkürlichen Prädestination zurückfallen will.

Da es keineswegs die Absicht des Apostels war, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen Prädestination und der menschlichen Freiheit systematisch zu behandeln, beschränkte er sich darauf, an einige Thatsachen der heiligen Geschichte zu erinnern, aus welchen sich die große Wahrheit der göttlichen Freiheit ergiebt; aber es konnte bei diesem Verfahren leicht der Schein entstehen, als ob die Freiheit, so dargestellt, ohne ein Gegengewicht, in Willkür ausarte. Daher der Einwand, den er sich V. 14 macht und dann bis V. 24 erörtert. Der Apostel antwortet: 1) Die heilige Schrift giebt Gott das Recht, zu begnadigen und zu verstocken nach seinem Willen; nun kann sie ihm keine Ungerechtigkeit zuschreiben; also muß dieses Recht wahr sein (V. 14—18); 2) es ist ein so unendlicher Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Menschen, daß es eine Thorheit, ja eine Gotteslästerung ist, wenn der Mensch Gott einer Ungerechtigkeit beschuldigen will (V. 19—24).

V. 14—24: Die göttliche Freiheit, zu begnadigen und zu verstocken.

V. 14—18: Schriftbeweis.

V. 14—16: **„Was sollen wir denn nun sagen? Ist nicht Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! 15 Denn er sagt zu Moses: Ich werde Erbarmen üben an dem, an welchem ich Erbarmen übe, und werde Mitleiden haben mit dem, mit welchem ich Mitleiden habe. 16 So kommt es also weder auf den an, welcher will, noch auf den, welcher läuft, sondern auf Gott, welcher sich erbarmt.“** [1])

Der Einwand ist folgender: Gott nimmt keinerlei Rücksicht auf menschliches Verdienst; ist das nicht eine wirkliche Ungerechtigkeit? — Mehrere Ausleger, zuletzt Mangold, haben in V. 15—18 nicht die Antwort auf den in V. 14 erhobenen Einwand gefunden, sondern die Fortsetzung und Begründung dieses Einwands selbst. Aber zur Widerlegung dieser Ansicht genügt der Hinweis auf den Ausruf: μὴ γένοιτο, das sei ferne! welchen man als einfache Parenthese nehmen müßte, was nicht möglich ist. Außerdem läßt die Form der Frage mit der Negation μή, im 14. Vers, eine negative Antwort erwarten, eben die, deren Entwickelung im Folgenden gegeben wird. — Die Antwort ist aus der Schrift entnommen, welche für den Gegner, mit welchem Paulus sich auseinandersetzt, ebensogut eine Autorität ist, wie für Paulus selbst. Dieser Gegner geht von dem Gedanken aus, daß die absolute Freiheit, welche der Apostel Gott zuschreibt, seinem Charakter Eintrag thue. Es liegt in der

---

1) Der T. R. liest mit It.: ελεουντος, statt ελεωντος, welches sich in allen andern Mjj. findet.

Natur des menschlichen Empfindens und speziell des jüdischen Bewußtseins, wie es sich unter dem Gesetz entwickelt hatte, das Verhalten Gottes gegen den Menschen abhängig zu denken vom Verdienst oder von der Verschuldung des letzteren. Das Werk des Menschen ist bestimmend für dasjenige Gottes.

V. 15. Die Schrift aber legt die göttliche Freiheit so dar, wie Paulus sie eben gelehrt hat. — Zuerst ein Wort, welches darthut, wie der Mensch keinerlei Anspruch hat auf die Gunstbezeugungen Gottes. Es ist genommen aus 2. Mos. 33, 19, wo Gott, im Begriff stehend, der kühnen Forderung des Moses nachzugeben, daß er möchte seine Herrlichkeit mit leiblichen Augen schauen dürfen, es ihm zu verstehen giebt, daß trotz allem, was er bis damals im Dienste Gottes hatte thun können, nichts auf seiner Seite ihm das Recht auf eine solche Gunst erwerben konnte, so daß wenn Gott sie ihm gewährt, es reine Gnade von seiner Seite ist. Der Name Moses ist an die Spitze gestellt: „Selbst für einen solchen Menschen! wieviel mehr für andere!" Die Stelle ist nach der LXX zitiert. Die einzige Abweichung vom Hebräischen ist die, daß dort in beiden Sätzen das erste Verb. im Perfekt. (Präs.), das zweite im Futur. steht, während im Griech. das erste ins Futur., das zweite ins Präs. gesetzt ist. Für den Sinn macht dies wenig aus. Die beiden Verba im Präs. (oder Perfekt.) drücken die innere Gesinnung, die Quelle aus; die Verba im Futur. die äußeren Kundgebungen, die allmählichen Wirkungen. Aber der Nachdruck liegt weder auf der erstern, noch auf den letztern, sondern auf dem Pronom. ὃν ἄν, welcher es auch sei. Es ist der Gedanke der freien Wahl Gottes, welcher wieder zum Vorschein kommt. Ἄν: Wenn ich je einen begnadigen werde, so geschieht es nur unter diesen Bedingungen (Weiß). Die Nachgiebigkeit, welche Gott gegen Mose zu üben für gut findet, ist daher nicht von der Art, daß derselbe im Fall der Verweigerung das Recht hätte, sich darüber als über eine Ungerechtigkeit zu beklagen. Bei der Ausübung seines Erbarmens kann Gott von nichts außer ihm Liegendem abhängig sein. — Der Unterschied des Sinns zwischen den beiden Verben ἐλεεῖν und οἰκτείρειν ist ungefähr derselbe, wie derjenige zwischen den beiden Subst. λύπη und ὀδύνη, V. 2. Das erstere drückt das Mitfühlen im Herzen aus, das letztere die Äußerungen dieses Mitgefühls (die Ausrufe, die Seufzer).

Der 16. Vers stellt den allgemeinen Grundsatz auf, welcher diesem Worte Gottes, das in dem besonderen Fall zu Moses geredet worden ist, entnommen werden kann. Wenn Gott giebt, so giebt er nicht, weil ein menschlicher Wille (der, welcher will), oder ein menschliches Werk (der, welcher läuft) ihm Zwang anthut und ihn nötigt, zu geben, damit er nicht bei etwaiger Verweigerung ungerecht erscheine. In ihm selbst liegt der erste Antrieb bei jeder Gabe; er ist der, welcher einladet (beruft), etwas anzunehmen. Er giebt, nicht weil er es schuldig ist, sondern er giebt als eine Frucht seiner Liebe; darin liegt keineswegs, daß er dabei willkürlich verfahre. Diese Annahme ist, wie wir sehen werden, durch die Eine Thatsache ausgeschlossen, daß es sich um Gott handelt, welcher nur das für gut findet, was gut ist. Der hier aufgestellte Grundsatz schließt das Recht Gottes in sich, zum Heil zu berufen, wen er will, folglich auch die Heiden, wenn er für gut findet, auch ihnen diese Gunst zu gewähren. Die Worte: „auf den, welcher will, auf den, welcher läuft", sind oft sonderbar aufgefaßt worden. Man hat darin Anspielungen auf den Willen, die Absicht Isaaks, Esau zum Erben der Verheißung zu machen, gefunden, sowie auf das Laufen Esaus, um das für das Segensmahl nötige Wildpret zu holen. Allein es ist hier nicht mehr die Rede von Isaak und Esau. Auf Moses angewendet, bedeuten diese Ausdrücke, daß weder sein Wille, wie er sich in seiner Bitte aussprach, noch die treue Sorge, mit der er sich Israels in der Wüste angenommen hatte, ihm die Gunst, welche er ver-

langte, verdienen konnte. Auf Israel bezogen, finden sie ihre Erklärung durch das διώκειν, verfolgen, nachgehen, V. 31, und das nachherige οὐκ ἔφθασε, ist nicht gelangt; siehe zu dieser Stelle. Israel bildete sich ein, daß es auf Grund seiner bevorzugten theokratischen Stellung, sowie seiner vielen zeremoniellen oder moralischen Werke Gott nötigen könne, ihm unter allen Umständen einen Platz in seinem Reiche einzuräumen. Das ist dieses vergebliche Wollen und Laufen. Paulus kannte das aus eigener Erfahrung. — Beweist das Wort Gottes an Moses, daß Gott seine Gunstbezeugungen keinem, wer es auch sei, schuldet, so giebt es ein anderes Schriftwort, welches noch weiter geht und beweist, daß er sogar das Recht hat, zu verstocken, wen er will. Es ist ein Wort Gottes an Pharao.

V. 17—18: **„Denn die Schrift sagt zu Pharao: eben darum habe ich dich erweckt, damit ich so an dir meine Macht erweise und mein Name bekannt werde auf der ganzen Erde. 18 Also übt er Erbarmen, an welchem er will, und verhärtet, wen er will.“**

Dieses Beispiel ist um so passender gewählt, als die beiden auftretenden Personen in der biblischen Geschichte in gewissem Sinn das Gegenstück zu einander bilden. Die logische Verbindung, welche durch das denn ausgedrückt wird, ist diese: Es ist nichts Auffallendes daran, daß die Schrift Gott das Recht, zu begnadigen, zuschreibt, da sie ihm ja sogar das noch unbegreiflichere Recht, zur Verstockung zu verdammen, einräumt. Diese beiden Befugnisse setzen sich in der That gegenseitig voraus. Das ὅτι gehört nicht zu dem göttlichen Ausspruch. Es ist das rezitative ὅτι. — Das Wort, welches Moses an Pharao auszurichten hatte, wird von Paulus als ein Wort der Schrift bezeichnet, weil es von ihr berichtet wird. Es ist aus 2. Mos. 9, 16 genommen. Gott spricht es auf die sechste Plage hin. Das Verb. ἐξεγείρειν bedeutet eigentlich: aus einem Zustand der Unempfindlichkeit oder Unthätigkeit reißen; z. B. aus dem Schlaf, so bei Xenophon: „Nachdem er diesen Traum gehabt, wachte er auf“ (ἐξηγέρθη); oder aus dem Tod, wie 1. Kor. 6, 14: „Gott wird uns auch erwecken (ἐξεγερεῖ) durch seine Kraft.“ Diese Stelle ist neben der unsrigen die einzige, wo dieses Wort im N. T. gebraucht ist. Aber es steht häufig in der LXX im Sinn von erwecken, auftreten lassen; so Sach. 11, 16: „Ich erwecke euch (ἐξεγείρω) einen Hirten“; Hab. 1, 6: „Ich erwecke (ich lassen kommen) gegen euch die Chaldäer.“ In diesem letztern Sinn ist im N. T. das einfache ἐγείρειν gebraucht; Matth. 11, 11: „Es ist nicht erweckt worden (ἐγήγερται) . . . ein Größerer als Johannes der Täufer“; Joh. 7, 52: „Kein Prophet ist erweckt worden aus Galiläa (ἐγήγερται).“ Das einfache Verb. ἐγείρειν ist weiterhin angewendet Jak. 5, 15 in der Bedeutung von: eine Krankheit heilen: „Und der Herr wird ihn heilen (ἐγερεῖ).“ Alle diese Anwendungen der Grundbedeutung sind von den Auslegern an unsrer Stelle angebracht worden. Nach einigen (Aug., Fritzs., de Wet.) wäre das der Sinn: „Ich habe dich zum Widerstand gegen mich selbst aufgereizt.“ Reuß sagt in demselben Sinn: „Pharao handelt, so wie er den Israeliten gegenüber handelt, weil Gott ihn dazu aufreizt.“ Der Apostel wäre in diesem Fall vollständig von der Bedeutung des hebräischen Wortes הֶעֱמִיד (nicht הֵעִיר) abgewichen, welches einfach den Sinn hat: stehen machen, aufrecht erhalten. Und läge nicht etwas Empörendes für das Gewissen in der Annahme, daß Gott selbst den Pharao habe in seinem Innern zum Bösen antreiben können? Vergl. Jak. 1, 12. Gott, welcher verbietet, das Böse in der Absicht zu thun, daß Gutes daraus hervorgehe, kann nicht diesem seinem eigenen Grundsatz zuwidergehandelt haben. Hofmann, Morison, Oltramare halten sich an die Bedeutung, welche die LXX dem hebräischen Wort

gegeben haben (διετηρήθης, du bist erhalten worden), sowie an diejenige des einfachem Verb. ἐγείρειν, Jak. 5, 15, und meinen, Gott erinnere den Pharao daran, daß er ihn hätte an einer Krankheit (bei einer der vorhergehenden Plagen) sterben lassen können oder daß er eben jetzt über ihn und sein ganzes Volk den Tod verhängen könnte; vergl. 2. Mos. 9, 15. Aber das hebräische Wort enthält mehr als die Idee einer bloßen Erhaltung. Eine dritte Reihe von Erklärern giebt dem Wort den Sinn von: „Ich habe dich aufgestellt zum König" (z. B. Flatt). Aber diese so spezielle Fassung müßte klarer ausgedrückt sein. Doch nähert sich dieser zuletzt angegebene Sinn demjenigen, der uns der richtige zu sein scheint. Die meisten sind der Ansicht, daß man erwecken übersetzen und dieses Wort im allgemeinsten Sinn nehmen muß: „Ich habe dich in diesem Augenblick, an diesem Ort, in dieser Lage auftreten lassen" (Theoph., Beza, Calv., Beng., Olsh., Rück., Thol., Philip., Mey., Weiß, Beyschl., Luth.). Nach dieser Erklärung ist die Rede von der ganzen Lage, in welche sich Pharao von der Vorsehung versetzt findet. Gott hätte den Pharao in einer Hütte geboren werden lassen können, wo sich sein hochmütiger Trotz mit nicht geringerer Hartnäckigkeit, aber ohne bemerkenswerte, geschichtliche Folgen entwickelt hätte; er hätte dafür um diese Zeit auf den Thron Ägyptens einen schwachen und gutmütigen Menschen setzen können, der dem ersten Stoß nachgegeben hätte. Was wäre dann erfolgt? Pharao, in seiner dunklen Stellung, wäre um nichts weniger hochmütig und verkehrt gewesen; aber Israel wäre ohne das geringste Aufsehen aus Ägypten gezogen. Nichts mehr von den gehäuften Plagen, nichts mehr von dem wunderbaren Durchzug durch das rote Meer, nichts mehr von der Vernichtung des ägyptischen Heeres; nichts mehr von all dem, was eine so tiefe Furche in das israelitische Bewußtsein gegraben hat und was für das auserwählte Volk die unerschütterliche Grundlage für sein Verhältnis zu Jehova geblieben ist; keine Spur mehr von der Wirkung, welche auf die Völker ringsum ausgeübt worden ist! Dieser Sinn würde zwar im Zusammenhang des A. T. genügen; wird er aber auch dem Gedanken des Apostels gerecht? Nach dem in V. 18 folgenden ἄρα οὖν, also nun, scheint mir dies nicht der Fall zu sein. Diese Partikel beweist, daß Paulus aus dem Ausdruck ἐξεγείρειν, erwecken, die Idee der Verhärtung ableiten zu können glaubt und daß er demnach diese darin enthalten findet. Daraus folgt, daß man im Sinn des Paulus zu allen eben angegebenen providentiellen Umständen den in Exod. mehrmals erwähnten (siehe zu V. 18) göttlichen Akt hinzunehmen muß, durch welchen Pharao dermaßen das Gefühl von seiner Lage verlor, daß er in seiner blinden Widersetzlichkeit bis zum Äußersten verharrte. Damit ist keineswegs gesagt, daß Gott es gewesen sei, der dem Pharao diesen unbeugsamen Hochmut eingeflößt habe, in der Absicht, an ihm einen festen, zu überwindenden Widerstand zu finden und so seine Herrlichkeit offenbar werden zu lassen. Aber er hat jene Gesinnung Pharaos zu diesem Zweck benützt und hat deshalb die Macht der Einwirkungen gebrochen, welche ihn zum Nachgeben hätten bringen können; vergl. V. 18. Dies liegt in dem ὅπως, damit so. — Ἐν σοί, in dir; Pharao ist gleichsam der Gegenstand, an welchem die Offenbarung der göttlichen Macht sich vollzieht. — Zu den folgenden Worten: damit mein Name u. s. w. vergl. 2. Mos. 15, 14 f., die Worte aus dem nach dem Durchgang durchs rote Meer gesprochenen Lobgesang: „Die Völker haben es gehört; der Schrecken hat die Bewohner Palästinas ergriffen, die Fürsten Edoms haben gebebt; Zittern hat die Mächtigen Moabs erfaßt; die Bewohner Kanaans sind geschmolzen"; Jos. 2, 9 f. die Worte der Rahab an die Kundschafter: „Schrecken hat uns ergriffen, die Bewohner des Landes haben den Mut verloren, denn wir haben erfahren, daß Jehova die Wasser des roten

Meeres getrocknet hat vor euch her . . .; Jehova, euer Gott, ist der Gott im Himmel oben und auf der Erde unten"; Jos. 9, 9 die Worte der Gibeoniten an Josua: „Deine Knechte sind gekommen aus sehr fernem Lande, auf den Namen Jehovas, deines Gottes; denn wir haben gehört seinen Ruf und alles, was er gethan hat in Ägypten." So haben die gewaltigen Begebenheiten, welche den Auszug aus Ägypten begleiteten und durch den blinden Widerstand Pharaos hervorgerufen waren, die Eroberung Kanaans vorbereitet. Und noch heute, überall in der Welt, wo man das zweite Buch Mose liest, erfüllt sich die göttliche Absicht: „Damit ich meine Macht entfalte und meinen Namen bekannt werden lasse auf der ganzen Erde."

V. 18. Aus diesem besonderen Beispiel leitet Paulus, wie in V. 16, das allgemeine Prinzip ab, indem er, als Antithese, den Grundsatz von V. 16 wieder ausspricht, so daß er die beiden Gesichtspunkte, unter denen er hier die göttliche Freiheit darstellen will, vereinigt: „Kein Mensch kann sagen: Ich bin, was ich auch thun mag, geschützt gegen das Gericht Gottes; noch: Dieser oder jener, was er auch thun mag, ist der göttlichen Gunst unwürdig." — Aus der Wiederholung der Worte: wen er will, wie auch aus ihrer Stellung an der Spitze der beiden Sätze ergiebt sich klar, daß auf diesem Gedanken, und nicht mehr, wie in V. 15, auf dem Objekt ὅν, welchen, der Nachdruck liegt. Einem Sohn, der sich beklagen wollte über die einem seiner Brüder zu teil gewordenen Begünstigungen und über die strenge Behandlung, die ihm selbst widerfahren, — darf man dem nicht mit vollem Recht erklären: „Dein Vater hat freie Hand zu begünstigen wie zu züchtigen?" — wohlverstanden natürlich, daß, wer also antwortet, nicht Freiheit mit Laune verwechselt, und daß er voraussetzt, der Charakter des Vaters garantiere hinlänglich die weise und gerechte Ausübung seiner Freiheit. Man erinnere sich hier nur an das Wort Bengel's, welcher so die von Paulus beabsichtigte Antithese präzisiert und sein Wort deutet: „Die Juden wähnten, sie können in keinem Fall von Gott verlassen und die Heiden können in keinem Fall von Gott angenommen werden." Der Apostel durchbricht den ehernen Kreis, in welchen dieses Volk die Freiheit des göttlichen Handelns sowohl bezüglich seiner selbst, wie bezüglich der Heiden einzuschließen gedachte.

Was bedeutet der Ausdruck verhärten, und was veranlaßt den Apostel, hier diesen Ausdruck zu gebrauchen? Man darf nicht die Tragweite desselben abzuschwächen suchen, wie Origenes und Grotius, welche darin nur eine einfache Erlaubnis Gottes sehen (den Sünder sich verstocken lassen), oder wie Carpzov, Semler u. a., welche ihn auffassen im Sinn von hart behandeln. Das Wort verstocken kann, auf Gott angewendet, nichts anderes bedeuten, als in dem von Pharao gebrauchten Ausdruck, er habe sich selbst verstockt: den Sinn für das Wahre, Gerechte, selbst für das Nützliche ertöten, so daß das Herz nicht mehr zugänglich ist für die Warnungen und die bedeutsamen Umstände, die ihn von seinem eigenen Weg abbringen könnten. Man hat sich hier der ganzen Erzählung 2. Mos. 4—14 zu erinnern. Aus derselben geht klar hervor, daß die Verstockung Pharaos vor allem seine eigene That gewesen ist. Fünfmal ist von ihm gesagt, er habe selbst sein Herz verstockt oder hart gemacht (7, 13 f.; 7, 22; 8, 15; 8, 32; 9, 7); — wir reden hier nicht von 4, 21 und 7, 3, welche Stellen eine Weissagung enthalten; — erst danach, wie zur schrecklichen Rache, wird fünfmal gesagt, Gott habe ihn verstockt (9, 12; 10, 1 und 20; 10, 27; 11, 10 und 14, 8). Und selbst nach dem Anfang dieser passiven Verstockung ist, als bliebe ihm noch ein Rest von Freiheit, noch ein letztes Mal gesagt (9, 34 f.), er habe sich selbst verstockt. Der Verlauf ist also folgender: Pharao verschließt zuerst hartnäckig sein Herz dem Einfluß, welchen die Mahnungen des Moses und die

ersten ihm widerfahrenen Züchtigungen auf ihn hätten ausüben sollen; das ist seine Sünde. Darauf macht ihn Gott, aber noch mit Maß, taub gegen die Forderungen nicht allein der Gerechtigkeit, sondern auch des gesunden Menschenverstandes und der einfachen Klugheit; das ist seine Strafe. Also Gott treibt ihn entfernt nicht zum Bösen, sondern er bestraft ihn, indem er ihn zuletzt der Sünde hingiebt, an welche er sich selbst freiwillig hingegeben hat. Wir finden in dem Ausdruck verstocken denselben Gedanken, wie in dem παρέδωκεν („Gott hat sie dahingegeben"), mit welchem der Apostel das Gottesgericht über die Heiden bezeichnete, wie es über sie erging wegen ihrer Weigerung, die Offenbarung anzunehmen, welche er ihnen in Natur und Gewissen von sich selber gab (1, 24. 26. 28). Wenn der Mensch mit freiem Willen das empfangene Licht und die Zurechtweisungen der göttlichen Barmherzigkeit erstickt und hartnäckig seinem bösen Treiben sich überläßt, so kommt ein Augenblick, da Gott ihm die heilsame Wirkung seiner Gnade entzieht. Dann wird der Mensch unempfindlich, selbst für die Ratschläge der Klugheit. Er hat beharrlich das Heil für seine Person zurückgewiesen, er hatte die Freiheit, das zu thun; aber er kann's nicht verhindern, daß nun Gott sich seiner und seines Unterganges bedient, um das Heil Anderer zu fördern. Er war Selbstzweck gewesen und wird nun auf die Stufe des bloßen Mittels herabgedrückt. Das war Pharaos Schicksal. Jedermann in Ägypten sah klar, wohin sein sinnloser Widerstand führte. Seine Magier sprachen zu ihm (2. Mos. 8, 19): „Das ist Gottes Finger." Seine Knechte sprachen zu ihm (2. Mos. 10, 7): „Laß diese Leute ziehen." Er selber fühlte nach jeder Plage, wie sein Herz weich wurde. Einmal kam's sogar so weit, daß er ausrief (9, 27): „Diesmal habe ich mich versündigt; der Herr ist gerecht." Das war der entscheidende Augenblick ... Nach diesem Moment der Erweichung verhärtete er sich noch ein letztes Mal (9, 34). Da ereilt ihn die Gerechtigkeit Gottes. Er ist bloß noch wie ein Mittel, dessen sich Gott bedient (ἐν σοί, an dir). Er hatte Gott nicht aktiv verherrlichen wollen, jetzt mußte er ihn passiv verherrlichen. Dieses Verhalten Gottes mißbilligten die Juden keineswegs, insoweit es nur den Pharao oder die Heiden betraf; aber kraft ihrer göttlichen Erwählung behaupteten sie, unter keiner Bedingung könnten sie selber jemals Gegenstand eines ähnlichen Verfahrens werden. Im Gegensatz dazu nimmt nun Paulus für Gott allein das Recht in Anspruch, zu beurteilen, ob bei dem oder jenem die Bedingungen vorhanden sind, unter denen er es für gut findet, ihn zu begnadigen, oder diejenigen, unter welchen es ihm dienlich erscheint, ihn zu bestrafen dadurch, daß er ihn verhärtet. — So verstanden — und wir glauben nicht, daß der Zusammenhang der Worte des Apostels oder der des Exodus eine andere Auffassung zuläßt —, enthält die Erklärung des Apostels nichts, was das Gewissen verletzen könnte; sie dient ganz zur Ehre des göttlichen Charakters, und Holsten hat durchaus kein Recht mehr, den Gedanken des Paulus folgendermaßen zu umschreiben oder vielmehr zu verzerren: „Gott begnadigt, reine Willkür; Gott verstockt, reine Willkür!"

Über die Stelle 9, 14—18.

Bei der Erklärung dieser Worte hat man den gelegenheitlichen Charakter dieser Lehrdarstellung zu wenig beachtet. Man hat darin eine allgemeine Darlegung der Lehre von den göttlichen Ratschlüssen gesucht; aber man darf nicht vergessen, daß der Apostel einen bestimmten Gegner bekämpft und nur die von diesem erkannte Seite der Wahrheit, nämlich die der göttlichen Freiheit, ins Licht stellt. Wenn er mit einem Gegner verhandelt hätte, der von dem entgegengesetzten Standpunkt ausgegangen und geneigt gewesen wäre, die göttliche Frei-

heit dermaßen zu übertreiben, daß sie zu einem launenhaften und tyrannischen Willen geworden wäre, so hätte er gar wohl die andere Seite der Wahrheit ins Licht zu stellen und die sittlichen Bedingungen hervorzuheben gewußt, auf welche ein unendlich weises und gutes Regiment, wie Gott es führt, alle Rücksicht nimmt. So wird jenes τρέχειν, laufen, das Sinnbild menschlicher Thätigkeit, welches er V. 16 als ein Verdienst begründend ausschließt, als sittliche Bedingung von ihm selbst gefordert, 1. Kor. 10, 24: οὕτω τρέχετε; vergl. Gal. 5, 7: ἐτρέχετε καλῶς, ihr liefet schön; ebenso kommt das menschliche θέλειν, auf welches er hier keinerlei Rücksicht zu nehmen scheint, bei allen seinen Ermahnungen zu seinem vollen Recht. Man muß daher, um nicht den Sinn der Polemik des Paulus zu fälschen, genau auf den Standpunkt achten, welchen er bekämpfen will. Das ist der Grund, weshalb wir bei unsrer Erklärung genötigt waren, einige Klauseln zu ergänzen, die sich für den Apostel von selbst verstanden. Daher kann ich auch die Bemerkung von Weiß nicht als begründet gelten lassen, daß meine Ausführungen über das Verhältnis zwischen der göttlichen und der eigenen Verhärtung Pharaos „über den Text weit hinausgehen". Sie sind vielmehr in demselben wirklich enthalten und gehen aus ihm hervor.

V. 19—24: Der weite Abstand des Geschöpfs von dem Schöpfer.

Die Diskussion geht weiter. Da der Apostel seine Beweisführung der Schrift entnommen hat, ist der fingierte Gegner genötigt, dieselbe anzuerkennen. Aber indem er den Standpunkt des Paulus annimmt, macht er einen neuen Einwand: „Gut, sagt er, Gott hat das Recht, mich zu verhärten; ich leugne das nicht. Aber dann soll er sich wenigstens nicht über mich beklagen, da er es ja selbst gethan hat." Der Einwand scheint gerecht. Der Apostel antwortet darauf mit dem Bild vom Töpfer (V. 19—21), welches er sodann auf den gegebenen Fall anwendet (V. 22—24).

V. 19—21: **„Du wirst also zu mir sagen: Warum beklagt er sich also**[1]**) noch? Denn**[2]**) wer kann seinem Willen widerstehen?** 20 **O Mensch, vielmehr**[3]**) wer bist denn du, daß du mit Gott rechten willst? Darf ein Thongefäß zu dem, der's gebildet hat, sagen: Warum hast du mich also gemacht?** 21 **Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, daß er aus derselben Masse hier ein Gefäß von Wert machen kann, dort ein anderes, das zu einem niedrigen Gebrauch bestimmt ist?"**

Das erste οὖν, also, beweist, daß die redend eingeführte Person von der Antwort des Paulus ausgeht, V. 14—18, um einen neuen Einwand zu erheben. Das ἔτι, noch, ist zu erklären: nachdem er mich verstockt hat. Das zweite also ist strittig. Da es möglicherweise wegen des ersten ausgeworfen ist, behalte ich es bei auf Grund des Vatic. und der Gräko-Lat. Der Ausdruck μέμφεσθαι, sich beklagen, zornig werden, bezieht sich auf die Verdammnis, mit welcher Gott die von ihm verstockten Sünder bedroht. Wenn Gott verstockt, kann er dann verlangen, daß man sich nicht verstocke? Die mit: Wer kann widerstehen? übersetzte Frage bedeutet wörtlich: Wer hat widerstanden? oder vielmehr: Wer widersteht? Denn das Perfekt des

---

1) Das ουν (also) zwischen τι und ετι, welches BDEFG lesen, ist von ℵAKLP ausgelassen.

2) Das γαρ ist vom T. R. (nicht von S) weggelassen, mit nur einigen Mnn.

3) Μενουνγε ist vom T. R. mit KLP Syr. vor ω ανθρωπε gesetzt, von ℵAB nach diesen Worten; DFG It. lassen es aus.

Verb. ἵστημι und seiner Komposita hat in Wirklichkeit die Bedeutung des Präsens. Diese Frage hat natürlich den Sinn: Wer kann ihm widerstehen? Hofmann und Oltramare meinen im Gegenteil, der Fragende wolle sagen: Wer hat in diesem Fall Gott widerstanden? wer hat einen Ungehorsam begangen? Antwort: Jedenfalls ich, der Verstockte, nicht, da ich ja, indem ich mich verstockte, bloß den Willen Gottes ausgeführt habe. Dieser Sinn ist anziehend und nicht unmöglich, aber gesuchter als der vorhergehende, und er hat eine ironische Färbung, die nicht recht am Platz wäre.

V. 20. Die meisten Erklärer wollen nicht zugeben, daß Paulus in der folgenden Antwort an eine ernstliche Erörterung des Einwurfs gehe. Abrumpit quaestionem, sagt Melanchthon. Holsten bemerkt, Paulus werfe die Frage auf, nicht um sie zu lösen, was unmöglich wäre, sondern um sie niederzutreten. Wir erkennen an, daß Paulus in V. 19 und 20 nur darauf dringt zu zeigen, der Mensch sei zur Erörterung des Verhaltens Gottes nicht kompetent. Aber er bleibt nicht dabei stehen und dringt bald nachher (V. 22 ff.) in den Kern der Frage ein. Es wäre auch in der That auffallend, wenn ein solch ablehnender Schluß sich als das letzte Wort der Dialektik des Paulus ergeben sollte. In diesem Fall hätte er besser gethan, sich von seinem Gegner nicht in diese Sackgasse treiben zu lassen. — Die Partikel μενοῦνγε, übersetzt mit vielmehr, haben die Gräko-Lat. weggelassen; gewiß mit Unrecht. Sie ist aus drei Wörtern zusammengesetzt: μέν, allerdings; οὖν, also, und γέ, wenigstens, und bedeutet also, das Folgende sei wegen des Vorangehenden (οὖν) jedenfalls wahr (μέν), auch wenn alles Übrige falsch wäre (γέ).[1]) Daher: noch viel gewisser; vergl. Phil. 3, 8. Der Sinn ist hier: „Ich untersuche nicht die innere Wahrheit dessen, was du anführst; aber wie es sich auch damit verhalten mag, noch gewisser, als alles, was du sagen magst, ist, daß du nicht in der Lage bist, mit Gott zu streiten." Die Anrede: O Mensch, erinnert den Gegner an den Grund dieser Inkompetenz; es ist die untergeordnete Stellung, die er als Mensch gegenüber dem Schöpfer einnimmt. Diesen Ausruf stellen die Byz. nach, die Alex. vor μενοῦνγε, was entschieden besser ist; denn er rechtfertigt ja den Gebrauch dieser Partikel und der Gegensatz der beiden Ausdrücke Mensch und Gott tritt so deutlicher hervor. Eben durch diesen Gegensatz ist das summarische Verfahren, wodurch Paulus hier den Gegner zum Schweigen bringt, gerechtfertigt, indem der Ausdruck Mensch die Begriffe der Unwissenheit und Irrtumsfähigkeit, der Ausdruck Gott die der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit in sich schließt, welche in der Schrift mit dem göttlichen Wesen unzertrennlich verbunden sind. Der Ausdruck ἀνταποκρίνεσθαι bedeutet nicht einfach: antworten, sondern, wie die einzige Parallele im N. T. (Luk. 14, 6) beweist: auf eine Antwort antworten, gewissermaßen: duplizieren. Gott hatte in der That schon zum ersten Mal geantwortet in den vorhergehenden Worten (V. 17). Dieses Wort setzt beim Gegner einen Geist des Haders voraus.

Die Vergleichung der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott mit dem Verhältnis des Gefässes und des Töpfers scheint auf den ersten Blick ganz unzutreffend zu sein. Denn der freie und verantwortliche Mensch kann doch nicht einem bloßen Stoff in den Händen Gottes gleichgestellt werden. Noch mehr, mit Empfindung begabt für Schmerz und Genuß, kann er doch nicht wie ein Wesen behandelt werden, welches sich gegen die Folgen der Be-

[1]) Über μέν γε sagt Passow: „Der Inhalt des Satzes wird dadurch als eine anerkannte Thatsache ausgesprochen." Über μὲν οὖν sagt er: „Am häufigsten in Erwiderungen bestätigt dieser Ausdruck die Rede des andern, aber manchmal lehnt er dieselbe auch geradezu ab und ist zu übersetzen mit: im Gegenteil.

handlung, die es erfährt, gleichgiltig verhält. Und in der That, wenn die vom Gefäß an den Töpfer gerichtete Frage: „Warum hast du mich also gemacht?“ bedeuten würde: „Warum hast du mich als guten oder als schlechten Thon erschaffen?“ und in der Anwendung auf das Verhältnis des Menschen zu Gott: „Warum hast du mich erschaffen mit der Anlage zum Guten oder mit der Neigung zum Bösen?“ — so hätte die Vergleichung keinerlei Sinn. Denn der Töpfer begeht doch nicht die Widersinnigkeit, den Thon als verantwortlich anzusehen für seine höhere oder niedrigere Qualität, und er denkt weder daran, denselben zu ehren noch ihn zu erniedrigen durch den Gebrauch, den er davon macht. Allein es handelt sich hier keineswegs um die Hervorbringung des Thons und folglich auch nicht um die Ursache, weshalb er gut oder schlecht ist; sondern einzig und allein um den Gebrauch, den der Töpfer davon macht. Dieser schafft den Thon nicht; er nimmt ihn so wie er ihn findet, und paßt ihn so gut als möglich den Zwecken an, für die er ihn zu verwenden gedenkt. Und so ist es auch nicht der noch ungestaltete Thon, welcher fragt: „Warum hast du mich so gemacht?“ Es ist das schon fertige Gefäß (τὸ πλάσμα), welches sich mit dieser Frage an den wendet, der ihm seine jetzige Form gegeben hat (τῷ πλάσαντι). Folglich bei der Anwendung auf das Verhältnis zu Gott bedeutet eben dieselbe Frage nicht: „Warum hast du mich gut oder böse geschaffen?“ — in diesem Fall könnte die Frage von Paulus nicht so summarisch abgethan werden — sondern: „Warum hast du mir im weiteren Fortgang deines Werkes auf Erden eine ehrenvolle Verwendung zugewiesen (indem du mich mit deiner Gnade begünstigtest, wie den Moses), oder aber eine erniedrigende (indem du mich verstocktest, wie den Pharao)? Warum dient dieser oder jener zu deiner Verherrlichung durch sein Heil, ein anderer aber durch seine Schmach?“ Das ist die Frage, bezüglich deren Paulus den Menschen an seine Inkompetenz erinnert. Es ist eine Frage, welche nicht die Schöpfung, sondern die Vorsehung betrifft. Hier liegt der Irrtum in der Ausführung von Sabatier, wenn er sagt (L'apôtre Paul, S. 181): „Gott hat die Freiheit, Gefässe des Zorns... und Gefässe des Erbarmens zu erschaffen.“ Paulus stellt Gott nicht dar unter dem Bilde eines Töpfers, der den Thon mit seinen guten oder schlimmen Eigenschaften hervorbringen würde, sondern eines Töpfers, der einfach den guten oder schlechten Thon, wie er ihn findet, verarbeitet, nicht willkürlich, aber nach freiem Willen, gemäß den Regeln seiner Kunst, mit der Geschicklichkeit und nach der Erfahrung, die er sich erworben hat. Wie es dem Töpfer allein zusteht, zu beurteilen, welchen Gebrauch er von den verschiedenen Teilen der in seinen Händen befindlichen Masse machen soll, um aus jedem den größtmöglichen Vorteil zu ziehen, ebenso steht es auch Gott allein zu, den verschiedenen Teilen der Menschheit, den Juden nicht minder als den übrigen Menschen, die Rolle anzuweisen, welche am besten paßt zu dem Endziel, das er erreichen will. Die Frage, ob er bei dieser Bestimmung ohne Sinn und Verstand handeln oder ob er vielmehr die jedem zuzuweisende Rolle anpassen wird an die Anlagen der Individuen, diese Frage fällt weg für jeden, der begreift, daß die Vollkommenheiten Gottes immer in Übereinstimmung miteinander wirken und daß folglich das Wirken seiner Macht beständig durch seine Güte, Gerechtigkeit und Weisheit geregelt ist. Gleichwie die freie Verfügung des Töpfers über die Thonmasse ihre Berechtigung hat nicht in der Überlegenheit seiner Kraft, sondern in der seines Verstandes, so ist noch viel mehr die Oberherrschaft Gottes und sein Bestimmungsrecht über die Menschheit gegründet nicht bloß auf seine Allmacht, sondern namentlich auf seine höchste Intelligenz und seine vollkommene Gerechtigkeit. Daß dies der wahre Gedanke des Apostels ist, ergiebt sich unzweifelhaft aus dem Folgenden,

V. 22—24, wo er zeigt, wie die sittlichen Eigenschaften Gottes sein Handeln gegen Israel und die Heiden bestimmt haben. Es leuchtet ein, daß der Gebrauch, welchen Gott z. B. beim Auszug aus Ägypten von Pharao als einem Gefäß der Schande macht, weit entfernt, die sittliche Freiheit des letzteren auszuschließen, sie vielmehr voraussetzt und in sich begreift; denn die entehrende Rolle, die Gott ihm bei diesem Anlaß zuweist, ist keineswegs unabhängig von der Haltung, welche er selbst zuvor Gott gegenüber eingenommen hatte. Der Gebrauch, welchen Gott in diesem Fall von seiner überlegenen Kraft macht, ist gerade so durch seine Weisheit bestimmt, wie die Arbeit des Töpfers durch seine Geschicklichkeit. Dies ist der vollständige Gedanke des Apostels. Aber es ist ganz richtig, was Lange sagt: „Wenn es mit dem Menschen zu dem Punkt gekommen ist, daß er sich einen Gott macht, den er mit seinen Rechten zu binden meint, so tritt ihm Gott selbst in seiner Wahrheit gegenüber als der Gott, der in absolut freier Macht über ihm steht, vor dem er ist wie ein Nichts, oder wie der Thon in der Hand des Töpfers.“ Dies war die Stellung, welche Paulus als Verteidiger Gottes einnahm in seinem Prozeß mit dem jüdischen Pharisäismus. Darin liegt auch der Grund, weshalb er hier nur Eine Seite der Wahrheit hervorhob, die der göttlichen Freiheit. Der folgende Abschnitt, V. 30 — 10, 21 wird zeigen, daß er weit entfernt ist, die andere zu mißkennen oder zu vergessen.

Das ἤ, oder, in V. 21 bedeutet: „Oder, wenn es sich anders verhielte, müßte man annehmen, daß der Töpfer nicht . . . hat?“ Vergl. Matth. 20, 15. — Der Genit. τοῦ πηλοῦ, der Thonmasse, hängt ab nicht von ὁ κεραμεύς, der Töpfer, sondern von ἐξουσίαν, die Macht: die Macht, die er über den Thon hat. Das Subjekt, der Töpfer, ist zwischen die beiden Wörter gestellt, gleichsam um sie besser zu beherrschen. — Was bedeutet die Thonmasse? Einige nehmen an, es sei das Volk Israel, welchem Gott sowohl Auserwählte als Verworfene zu entnehmen das Recht hätte. Diese Erklärung scheitert an V. 23 und 24, wo wir sehen, daß die Gefässe zur Ehre ebensowohl unter den Heiden wie unter den Juden ausgewählt werden. Die Masse stellt somit die ganze Menschheit dar, nicht die Menschheit so wie Gott sie geschaffen hat, sondern in dem Zustand, in welchem er sie vorfindet in jedem Augenblick, da er sie seiner Regierung dienstbar macht. Dieser Zustand schließt für jeden die ganze Reihe der freien Entschließungen, welche zur Bildung desselben beigetragen haben, in sich. Israel möge also nicht zu Gott sagen: Du hast nicht das Recht, etwas Anderes aus mir zu machen, als ein Gefäß von Wert; und du hast nicht das Recht, aus diesem andern Teil, den Heiden, etwas Anderes zu machen, als ein unedles Gefäß. Gott selbst kommt es zu, nach seiner Weisheit die Rolle zu bestimmen, die er jedem menschlichen Wesen zuweisen will. Vergl. 2. Tim. 2, 20. 21, wo die Worte: „Reinigt sich nun jemand von diesen Dingen, so wird er ein Gefäß sein zu Ehren“ ganz klar die Richtigkeit des von uns dargelegten durchaus sittlichen Gesichtspunktes zeigen. Es ist daher nicht nötig, durch Abschwächungen, die man anbringt, die Beweisführung des Paulus zu stützen und mit Oltramare gleichsam zu seiner Entschuldigung zu sagen, „er gebe sich einer ästhetischen Betrachtung hin“. — Den Ausdruck ὃ μέν, ὃ δέ könnte man erklären als einen Rest der ältesten Form des griechischen Artikels; allein man nimmt vielleicht besser eine Ellipse an: ὃ μὲν ποιεῖ εἰς τιμήν, εἰς τιμὴν ποιῆσαι, u. s. w. — Noch ist zu bemerken, daß die hier von Paulus ausgeführte Vergleichung den alttestamentlichen Schriftstellern geläufig ist (Jes. 29, 16; 45, 9. 10; Jer. 18, 6 u. s. f.) und daß sie so als Zitat gelten konnte.

Anwendung des Bildes: V. 22—24.

V. 22—24: „**Wenn nun aber Gott, da er seinen Zorn zeigen und seine Macht kund thun wollte, doch die schon ganz zum Untergang bereiten Gefässe des Zorns mit großer Langmut ertragen hat;** 23 **und**[1]) **(wenn) er, um den Reichtum seiner Herrlichkeit kund zu thun an den Gefäßen des Erbarmens, die er zuvor zur Herrlichkeit gerichtet hat,** 24 **uns, die er auch berufen hat, nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den Heiden** . . ."

Noch mehr: wenn Gott von diesem Verfügungsrecht, welches er als der nicht bloß Allmächtige, sondern vollkommen Weise und Gute gegenüber dem Menschen besitzt, im gegebenen Fall mit der äußersten Langmut Gebrauch gemacht hat... Tholuck, Weiß geben dem δέ die adversative Bedeutung, aber: „Aber weit entfernt, von diesem absoluten Recht des Töpfers Gebrauch zu machen, hat Gott also gehandelt." Paulus würde somit dem abstrakten Recht Gottes (V. 19—21) den thatsächlichen Gebrauch gegenüberstellen, welchen er in der jüdischen Geschichte davon gemacht hat. Allein eine solche Gegenüberstellung von Recht und wirklichem Thun hätte die Adversativpartikel (ἀλλά) erfordert. Es ist einfacher, in V. 22—24 die Anwendung des eben gebrauchten Bildes und in dem δέ, nun aber, den Übergang zu dieser Anwendung zu sehen. Es ist, trotz der Einwendungen von Weiß, einleuchtend, daß dem Bild von den Gefäßen zur Unehre, V. 21, der Ausdruck Gefäße des Zorns, V. 22, entspricht, wie dem Bild der Gefäße zur Ehre, V. 21, der Ausdruck Gefäße des Erbarmens, V. 23. Nicht minder klar ist, daß dem freien Gebrauch, welchen der Töpfer von den verschiedenen Teilen der Thonmasse macht, in den V. 22 und 23 die Macht Gottes entspricht, wie sie sich entfaltet, sei es in der Form des Zorns, sei es in der der Gnade. Nur ist wohl zu beachten, daß die Form: wenn nun aber eine zu der Vergleichung hinzukommende Steigerung ausdrückt und deren Anwendung verstärkt: Gott hatte gegen Israel wie gegen jeden Menschen dasselbe Recht, das der Töpfer gegenüber dem Thon hat. Aber statt sein Recht auszunützen, hat er nur mit größter Milde und Langmut davon Gebrauch gemacht. Wenn es sich aber so verhält, wirst du noch viel weniger dich beklagen können.

Wo ist der Hauptsatz zu suchen, von welchem dieses wenn nun aber . . . abhängt? Sicher ist es die zu ergänzende Frage: „Was wirst du zu sagen haben? vergl. Joh. 6, 62; Apg. 23, 9. Wir werden später sehen, an welchem Punkt des folgenden Abschnitts sie ihre logische Stelle findet. Luther und einige Neuere machen aus dem εἰ δέ einen vollständigen Satz, indem sie ein οὕτως ἔχει, „wenn dem so ist", ergänzen (derhalben, Luther). Diese Konstruktion, durch welche im Folgenden ein Anakoluth vermieden werden soll, ist äußerst gezwungen.

In V. 22 wird das Verhalten Gottes gegen die Gefäße zur Unehre, in V. 23 und 24 sein Verhalten gegen die Gefäße von Wert geschildert. Für das Verhältnis des Partiz. θέλων, wollend, zum Verb. ἤνεγκεν, hat ertragen, giebt es dreierlei mögliche Erklärungen, die sich je durch eine der drei Konjunkt. als, weil oder obgleich ausdrücken lassen. Bei der ersten Art der Verknüpfung wäre der Sinn: „als er schon die Absicht hatte zu . . ."; anstatt sofort zu schlagen, wie er schon vorhatte, geduldete er sich. Diese Auffassung des Zusammenhangs unterscheidet sich kaum von der mit obgleich ausgedrückten. Die mit weil bezeichnete Art der Verknüpfung (de W., Rück. u. s. w.) würde den Sinn haben: Die Langmut Gottes habe nichts Anderes bezweckt, als eine Anhäufung von Zorn herbeizuführen. Allein würde eine solche Langmut noch diesen Namen verdienen? Aus 2, 4 und 5 ist überdies ersichtlich,

---

[1]) B Vulg. und einige Mnn. lassen καί (und) weg.

daß die Langmut Gottes gegen Israel wirklich den Zweck hatte, es zur Buße zu leiten, nicht sein Gericht zu vermehren. Die richtige Gedankenverbindung scheint mir die durch die Konj. obgleich ausgedrückte zu sein (Fritz., Phil., Mey., Weiß). Paulus stellt der Entfaltung der Macht und des Zornes, welche Gott über ein Volk ergehen lassen wollte, das sich, wie Pharao, in seinem Hochmut, in seiner Habsucht und Heuchelei verhärtet hatte, die Langmut gegenüber, welche er gegen dasselbe geübt hat, indem er es noch lange in diesem Zustand fortbestehen und unausgesetzt seinen Namen entheiligen ließ, den es zu heiligen berufen war. Dieses Ertragen bezweckte das Heil derjenigen Individuen, bei welchen eine Verwirklichung der göttlichen Absicht noch möglich war. Dieses Wort des Paulus erinnert an den Ausspruch Jesu, Luk. 13, 6—9 (der Aufschub der Vernichtung des unfruchtbaren Feigenbaums). Ebenso einleuchtend ist, wenn auch Weiß es nicht zugeben will, daß die Ausdrücke ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν, den Zorn zeigen, und γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, seine Macht kundthun, hier das: damit ich meine Macht an dir erweise, in dem auf Pharao bezüglichen Wort, V. 17, wiedergeben. Das ungläubige Judenvolk zieht sich heutzutage in der That ein ähnliches Gericht zu, wie einst Pharao. Denn Gott ist unparteiisch und er kann Israel so gut strafen, wie Pharao. Beide gehören derselben menschlichen Thonmasse (πηλός) an, über welche Gott in freier Weise nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit verfügt. Zu der Zeit, da Paulus schrieb, schwebten die drohenden Offenbarungen des göttlichen Zorns über Israel (2, 5; 1. Thess. 2, 15 f.) wegen des zweifachen Verbrechens der Ermordung Jesu und des feindseligen Verhaltens gegen die Aufrichtung seines Reichs unter den Heiden. Die Entfaltung der Macht kann sich im Sinn des Apostels nur auf die bevorstehende Vernichtung des Volks durch die Römer beziehen; τὸ δυνατόν, eigentlich nicht: seine Macht, sondern: was ihm möglich ist (8, 3). — Mit dem Vollzug dieser vom Tag der Kreuzigung an verdienten und schon von Jesus selbst angekündigten Zerstörung hat Gott so viele Jahre lang gewartet; das ist die μακροθυμία, die Langmut, von welcher Paulus hier redet. Man könnte glauben, Gott hätte in dem Augenblick, da Israel die gottesmörderische Hand gegen die Person des Messias erhob, das Volk mit einem Blitzstrahl vernichten sollen. Aber in demselben Augenblick sprach Jesus: „Vater, vergieb ihnen", und es wurde ihnen eine Frist gewährt, eine Zeit nicht bloß des Ertragens, sondern der freundlichen, dringenden Einladung durch die Predigt der Apostel. Vergl. 2, 4 die gehäuften Ausdrücke Güte, Geduld und Langmut. Nach Meyer hätte diese Langmut nur das Heil der Heiden, keineswegs das der Juden zum Zweck gehabt; Gott hätte nach Paulus das Gericht über das jüdische Volk nur aufgeschoben, weil der Untergang Jerusalems das Signal für das Weltende sein sollte. Dieser Gedanke schließt sich an die Erklärung an, welche Meyer von dem damit, V. 23, giebt. Allein Paulus, welcher nach 1. Thess. 2, 16 die Zerstörung des jüdischen Volks als nahe bevorstehend erwartete und gleichwohl nach Kap. 11 unsres Briefs die Bekehrung aller Heidenvölker und die Wiederaufnahme der Juden vor das Ende der Welt setzte, konnte nicht die Vorstellung haben, daß alle diese Phasen in dem großen weltgeschichtlichen Drama sich in einer so naheliegenden Zeit abspielen würden. Die Langmut bezieht sich daher sicher, wie 2, 4, auf die Juden selbst und nur auf sie.

Indes sind diese Juden, welche Gott mit solch wunderbarer Langmut erträgt, nichtsdestoweniger schon jetzt Gefäße des Zorns, bereitet zum Verderben. Der Ausdruck Gefäße des Zorns soll nach Lange bedeuten: „Gefäße, auf welche der Zorn fällt", d. h. welche er in seinem Zorn zerbrechen wird. Aber V. 21 und die so ganz parallele Stelle 2. Tim. 2, 20 zeigen,

daß es sich nicht um den Gebrauch, sondern um den Inhalt dieser Gefässe handelt. Der Sinn ist also: ganz angefüllt mit Zorn, dazu bestimmt, die ganze Bitterkeit desselben zu schmecken. — Was das Partiz. Perf. κατηρτισμένα, hergerichtet, vorbereitet zu, betrifft, so fragt man: Von wem? Meyer antwortet: Von Gott selbst. Er stützt sich auf die nachfolgende nähere Bestimmung: zum Verderben, welche ein Gericht Gottes anzeigt. Allein wir finden 2, 4 betreffs dieser Frage die authentische Erklärung des Apostels selbst. Wenn die Juden wirklich reif sind für das Gericht, sagt er, so ist es nicht die Schuld Gottes, welcher sie getreulich zur Buße und zum Heil aufgefordert hat; es ist die Folge ihrer eigenen Verhärtung und ihres unbußfertigen Herzens, welches die Fülle der göttlichen Gnade in eine auf sie gehäufte Fülle des Zorns verwandelt hat. Darauf antwortet Meyer, Paulus bewege sich zwischen zwei unvereinbaren Theorieen hin und her. Allein es ist nicht annehmbar, daß ein so scharf denkender Geist solche zwei nicht zu vereinigenden Anschauungsweisen nebeneinander bestehen lasse. Überdies kommt er von Kap. 10 an selbst auf die Idee von Kap. 2 zurück, wonach das jüdische Volk allein an der Katastrophe schuld ist. In V. 23 schreibt er ausdrücklich die Zubereitung der Auserwählten zum Heile Gott selbst zu: „Diejenigen, die er zur Herrlichkeit bereitet hat (ἃ προετοίμασεν), während er in V. 22 eine solche Ausdrucksweise vermeidet, indem er von der Zubereitung der Juden zum Verderben spricht. Er gebraucht hier das Partiz. Pass. κατηρτισμένα, bereitet zu. Das hineinzudenkende Subjekt dieses Zubereitens ergiebt sich nicht bloß aus 2, 4, sondern, wenn möglich, noch deutlicher aus 1. Thess. 2, 15 f.: „Die Juden, welche den Herrn Jesus und ihre eigenen Propheten getötet haben, die Gott nicht gefallen und die allen Menschen zuwider sind, die uns verhindern, zu den Heiden zu reden, daß sie gerettet werden, auf daß sie ja das Maß ihrer Sünden allenthalben voll machen; aber der Zorn eilt über ihnen, um ein Ende mit ihnen zu machen." Die Ursächer ihres thatsächlichen Reifseins für das Gericht sind also die Juden selbst. Sicherlich ist nicht Gott derjenige, welcher die Gefässe bereitet hat, die ihm nicht gefallen und mit denen er eilt, ein Ende zu machen. Das Partiz. Perf., welches der Apostel gebraucht, bezeichnet einen gegenwärtigen Zustand, der sich auf bestimmte Art und Weise gebildet hat; aber über die letztere sagt das Partiz. nichts aus: sie befinden sich in einem Zustand des Reifseins für ... Dieser Sinn ergiebt sich unzweifelhaft aus der Anwendung dieses Partiz. in Luk. 6, 40; 1. Kor. 1, 10; 2. Tim. 3, 17 (siehe Weiß). Zu dem adjektivischen Gebrauch des Partiz. Perf. vergl. 1. Petr. 1, 8; Offenb. 21, 8 u. s. w. Die Wahl des Verb. καταρτίζειν, vollkommen herstellen, ausrüsten (z. B. ein Schiff, daß es segelfertig ist), zeigt ebenfalls, daß es sich nicht um den Anfang dieser sittlichen Entwickelung handelt (in diesem Fall müßte es ἑτοιμάζειν heißen, V. 23), sondern um ihr Ende. Das Resultat der geschichtlichen Entwickelung des Volks ist seine völlige Reife für das Gericht. So ist der Ausdruck erklärt worden von den griechischen Vätern, von Grot., Calv., Beng., Olsh., Hofm., Philip., Weiß, Oltram., Luth. Was die Form betrifft, in welcher sich ein solcher Zustand bildete, so hat man sich an das zu erinnern, was der Apostel in Kap. 1 von der analogen Entwickelung bei den Heiden gesagt hat, welche dadurch, daß sie aus freien Stücken das natürliche Licht auslöschten, die göttliche Strafe des Preisgegebenseins (1, 19—24) sich zugezogen haben, sowie an das, was die Schrift von Pharao sagt, welcher zuerst sich selbst verstockte, ehe er mit der göttlichen Verstockung bestraft wurde. Ebenso verhält es sich nach der Anschauung des Paulus mit Israel: es ist reif zum Gericht und zwar schon lange Zeit, ehe Gott es straft.

Ganz richtig sagt Lange: „Diese beiden Gesichtspunkte, die man als einander widersprechende hinstellen will (die menschliche Freiheit und das Wirken Gottes), lassen sich auf Einen zurückführen, wonach jede sündige Entwickelung ein Gewebe ist von Fehltritten, welche dem menschlichen Willen zur Last fallen, und von Gerichten, welche von Gott ausgehen." Israel bildete sich ein, es werde auf Grund seiner Erwählung diesem allgemeinen Gesetz entgehen. Aber Paulus hat auf diese Anmaßung geantwortet in dem Bild des Töpfers: „Du bist von keiner andern Masse genommen, als die übrige Menschheit, so daß du sagen könntest: Aus mir dürfen nur wertvolle, aus den übrigen Menschen nur gemeine Gefäße gemacht werden." — Das Verderben, ἀπώλεια, begreift sowohl die äußere Strafe (den Untergang Jerusalems und die Zerstreuung des Volks), als die Verdammung der aus freien Stücken ungläubigen Individuen des jüdischen Volks in sich. Anderseits stand diese Reife des Volks für die Verdammnis keineswegs der Bekehrung irgendeines seiner Glieder im Wege, und eben dies, die Bekehrung der gläubigen Individuen, war das Resultat, welches Gott mit seiner Langmut gegenüber diesem schon verdammten Volke im Auge hatte. Also dies war das Verhalten Gottes gegen die schon zu gemeinem Gebrauch bestimmten Gefäße. Der folgende V. sagt umgekehrt, was Gott gethan hat, um sein Haus mit Gefäßen der Ehre anzufüllen (V. 23).

V. 23. Wie ist der Satz zu konstruieren: Und damit er kundthue? Die gezwungenste Konstruktion ist die von Ewald, Hofmann und Schott, welche hier den Hauptsatz finden, von welchem V. 22 abhängt: „Wenn aber Gott, welcher zeigen wollte ..., ertragen hat ..., so hat er es auch (καί) gethan, damit er kundthue ... Eine solche Ellipse ist durchaus unzulässig. Calvin, Grotius, Meyer, Lange, Weiß machen das καὶ ἵνα, und damit, abhängig von ἤνεγκεν, er hat ertragen, V. 22: „Wenn Gott in der Absicht, seinen Zorn zu zeigen ... ertragen hat ..., und auch ertragen hat, damit ..." Paulus würde hier nebenbei eine zweite Absicht der göttlichen Langmut angeben. Der Hauptsatz, von welchem das wenn abhängt, wäre, wie wir zu Anfang gesagt haben, hineinzudenken: „Was kann man sagen? Kannst du dich beklagen?" Der Sinn bleibt der gleiche, wie bei der vorhergehenden Konstruktion; aber die grammatikalische Form ist etwas glatter. Indes läßt es sich kaum denken, daß das Verhalten Gottes gegen die wertvollen Gefäße nur so nebenbei angeführt werde als ergänzendes Seitenstück zu seinem Verhalten gegen die Gefäße des Zorns. Die beiden göttlichen Handlungsweisen müssen, wie in dem Bild des Töpfers, mindestens auf gleiche Stufe gestellt sein. — Beza, Rückert, Beyschlag machen das ἵνα, damit, abhängig von dem Partiz. κατηρτισμένα, bereitet für: „Die Gefäße des Zorns, bereitet für das Verderben und auch dazu, daß Gott den Reichtum seiner Gnade kundwerden lasse." Aber der so wichtige Gedanke der Offenbarung der Gnade gegen die Auserwählten kann nicht abhängig gemacht sein von einem Adjektiv, welches ein Bestandteil der Schilderung des Gerichts über die Gefäße des Zorns ist. Die einzig mögliche Konstruktion ist nach meiner Ansicht diejenige, welche von mehreren Alten, von Philippi, Reuß, Oltramare u. a. angenommen wird, wonach man das εἰ, wenn, des V. 22 hier hineindenkt und aus V. 23 einen dem vorhergehenden parallelen Satz macht: „Wenn Gott in der Absicht ... ertragen ..., und [wenn] er ... damit er kundthue ..., berufen hat ..." Wie Oltramare sagt: „Der angefangene Satz wird fortgesetzt durch die Erwähnung des Verfahrens Gottes gegen die Gefäße des Erbarmens." Aber wo ist dann das Verb., welches von diesem zweiten wenn abhängt und dem Verb. er hat ertragen parallel ist? Entweder muß man eine neue Ellipse annehmen, welche zu der des Hauptsatzes

hinzukäme — was sehr hart wäre — oder muß man dieses Verb. in dem ἐκάλεσεν, er hat berufen, des V. 24 finden. Zwar scheint das Relativpron. οὕς, welche, vor ἐκάλεσεν dieser Lösung entgegenzustehen. Aber wir haben schon gesehen — und das ist eine im Griechischen ziemlich häufige Wendung — daß Paulus manchmal mit einem Relativpron. das Verb. finit. eines Satzes, welcher durch einen Nebensatz unterbrochen worden ist, an ein Satzglied dieses letzteren anknüpft; vergl. 3, 8 (Band I, S. 167) und namentlich Gal. 2, 4 und 5: „Welchen wir nicht nachgaben", für: „wir gaben ihnen nicht nach." Ohne Zweifel aus diesem Grund fügt Paulus zu dem Relativ οὕς, welche, das Pronom. ἡμᾶς, uns, hinzu, eine Apposition, welche noch von der verlassenen Konstruktion zeugt. Und warum diese Inkorrektheit? Durch dieses Relativ οὕς, wie durch das καί, auch, welches zu dem Verb. er hat berufen hinzugefügt ist, will Paulus die enge Verkettung hervortreten lassen, welche zwischen den beiden Akten des im voraus Bereitens, V. 23, und des Berufens, V. 24, besteht; vergl. 8, 30, wo dieselbe Gedankenbeziehung so nachdrücklich hervorgehoben ist. Unsre Übersetzung (V. 24) hat so genau wie möglich diese Wendung im Grundtext wiedergegeben. Luthardt, welcher den Anfang des V. ebenso konstruiert, wie wir, stellt den hineinzudenkenden Nachsatz: „Was ist zu sagen?" vor V. 24. Mit V. 24 beginnt er sodann einen neuen Satz trotz des Relativpronomens, was schwer anzunehmen ist. — Mit den Worten: kundwerden lassen den Reichtum seiner Herrlichkeit spielt Paulus, wie mir trotz des Widerspruchs von Weiß feststeht, auf das Beispiel des Moses an, V. 15, welcher Gott darum gebeten hatte, ihn seine Herrlichkeit schauen zu lassen; ganz so, wie er durch die Ausdrücke des V. 22 an die auf Pharao sich beziehenden erinnert hatte. Unter dem Reichtum der künftigen Herrlichkeit könnte derjenige gemeint sein, von welchem einst die Gefässe des Erbarmens glänzen sollen. Aber das Pronom. αὐτοῦ, seine Herrlichkeit, läßt eher an den Glanz der Vollkommenheiten Gottes selber, namentlich den seiner Liebe denken, wie sie sich in der Berufung der vielen Auserwählten nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den heidnischen Völkern kundthut (V. 24). — Der Gegensatz von Gefässe des Erbarmens und Gefässe des Zorns entspricht offenbar dem Gegensatz von Gefässe zur Ehre und Gefässe zur Unehre im Bild des Töpfers. Der Ausdruck: welche er im voraus bereitet hat (ἃ προετοίμασεν) ist nachdrücklicher als das bereit oder bereitet zu im vorhergehenden V. Gott selbst ist es, der alles bereitet hat, um diese Wesen zu der höchsten, ihnen bestimmten Herrlichkeit zu erheben; vergl. 8, 29 f. Das πρό in dem zusammengesetzten Verb. kann nicht leicht auf etwas anderes sich beziehen als auf den ewigen Ratschluß. Weiß sieht darin bloß das Verhalten Gottes gegen diese Individuen vor ihrer Berufung. Wir haben (siehe zu 8, 28—30) die Unzulänglichkeit dieser Bedeutung des πρό schon erkannt. Jesus spricht Matth. 25, 34 einen Gedanken aus, der dem unsrigen analog ist: „Ererbet das Reich, welches euch bereitet ist von der Gründung der Welt her." Hier sind es die Gläubigen, welche für das Reich bereitet sind. Die eine dieser Vorbereitungen findet nicht ohne die andere statt. In dem Ausdruck im voraus bereiten sind die beiden Gedanken des Zuvorerkennens (Vorhersehen des Glaubens) und der Vorherbestimmung (Bestimmung zur Herrlichkeit) enthalten, welche in 8, 29 auseinandergelegt wurden. Noch ist auf die vier augenfälligen Unterschiede zwischen diesem Ausdruck und dem entsprechenden Wort im vorhergehenden Verse (κατηρτισμένα) aufmerksam zu machen: 1) Die Präpos. πρό, vor, fehlt im Partiz. des 22. Verses. 2) Dort die passive Form, statt der hier gebrauchten aktiven. 3) Hier der Aorist, welcher auf den ewigen Akt, wie in 8, 29 geht, statt des Perf. (V. 22), welches den gegenwärtigen Thatbestand

bezeichnete. 4) Hier das Verb. ἑτοιμάζειν, bereiten, welches den Anfang der Entwickelung angiebt, statt desjenigen des 21. Verses, welches das Ergebnis derselben ausdrückte. Diese vier Unterschiede sind nicht zufällig und lassen keinen Zweifel über den Gedanken des Apostels bestehen.

V. 24. Diese zur Herrlichkeit Vorherbestimmten hat er im gegebenen Augenblick nicht bloß mitten aus dem jüdischen Volk, sondern aus dem Schoß der heidnischen Völker herausgerissen. Davon hatte Jesus geredet: „Ich habe noch andere Schafe, welche nicht aus diesem Stalle sind“ (Joh. 10, 16). Während Paulus bei den Juden nur eine Nachlese hielt, hielt er bei den Heiden eine Ernte und führte so, zum Ärger der Juden mit ihren Ansprüchen, den freien, großen Heilsplan durch, welchen Gott gemäß der Vorhersehung des Glaubens gefaßt hatte. Das οὕς, statt ἅ, ist eine Attraktion von ἡμᾶς. Das καί, auch, läßt, wie in 8, 29 und 30, die Übereinstimmung des καλεῖν, berufen, mit dem προετοιμάζειν hervortreten (die Erwählung zum Heil). So ist es denn ein neues Volk von Erwählten, bestehend aus dem gläubigen Teil des alten Israel und der ganzen Menge der gläubigen Heiden, das der Apostel auf den göttlichen Ruf hin erstehen sieht, als einen Ersatz für dieses fleischliche Israel; vergl. Luk. 14, 21—24 und Offenb. 7, 9 ff. Es ist unmöglich, daß Paulus nicht mit einem Gefühl tiefer Dankbarkeit daran gedacht haben sollte, daß durch seine eigene Wirksamkeit diese reichliche Ausübung der Gnade sich vollzog, daß er, sozusagen, selber die Hand Gottes war, welche aus der Masse der Heidenvölker diese Menge von Gefäßen der Ehre bildete (πλᾶσαι).

Hieher muß der hineinzudenkende, eine Frage enthaltende Hauptsatz gestellt werden, an welchen sich die beiden vorhergehenden Nebensätze anlehnen, beginnend mit wenn aber V. 22 und mit und wenn V. 23: „Wenn aber Gott diese schon zum Verderben reifen Juden verschont hat und noch verschont, indem er seinen Arm zurückhält, der schon bereit ist, sie zu treffen und von sich zu stoßen, und wenn er sich nicht darauf beschränkt, die Gläubigen, die er im voraus bereitet hat, aus Israel zu nehmen, sondern in seinem Erbarmen sie selbst aus der Mitte der Heiden beruft ..., hat dann die Menschheit das Recht, sich über Gott zu beklagen, welcher in solcher Weise seine Vorsätze durchführt? Kann das jüdische Volk im besondern Gott einen Vorwurf machen über die Art, wie er seinen Zorn an ihm ausübt und über den Gebrauch, den er von seinem Erbarmen macht, zu Gunsten der Heidenwelt? Ja, du Mensch, der du mit Gott rechten willst, was kannst du sagen?“ Und ich frage jeden Leser, der aufmerksam dieser Erklärung der Worte des Apostels gefolgt ist: was ist gegen diese Verteidigung des Verhaltens Gottes in der That einzuwenden? Wirken nicht alle göttlichen Vollkommenheiten in harmonischer Weise zur Verwirklichung des Plans Gottes zusammen, und hat nicht die Freiheit des Menschen ihre rechtmäßige Stelle im Gang der Geschichte, in vollkommenem Einklang mit der unumschränkten Freiheit Gottes bei seinen Gnadenerweisungen, wie bei seinen Gerichten?

Das Wort Gottes ist also nicht hinfällig geworden durch die Thatsache der Verwerfung des israelitischen Volkes (V. 6). Denn 1) verwirklicht sich nur das Prinzip der göttlichen Auswahl, welches die ersten Geschicke der Patriarchenfamilie beherrscht hatte, aufs neue in der gegenwärtigen Scheidung zwischen den gläubigen Israeliten und der fleischlichen und verworfenen Masse (V. 6—13). 2) Indem Gott dieses Volk erwählte, um in seinem Schoß das Heil der Welt vorzubereiten, war es keineswegs seine Absicht, sich seiner Freiheit ihm gegenüber zu begeben und sein Erbarmen auf dieses Volk zu beschränken. Er behielt nach wie vor das seiner unumschränkten Majestät innewohnende Recht, unter gewissen Bedingungen, über die ihm allein ein Urteil

zustand, das Volk zu verhärten und zu verwerfen und ebenso unter gewissen Bedingungen, die gleichfalls er allein zu bestimmen das Recht hatte, aus der Mitte der andern Völker Erwählte zu berufen (V. 14—24). Und 3) endlich ist, wie im Folgenden bewiesen wird, der Gebrauch, welchen Gott gegenwärtig von seiner unveräußerlichen Freiheit macht, nichts als die getreue Erfüllung seines Wortes selbst, indem die Prophetie deutlich genug das, was sich jetzt begiebt, vorausverkündigt hatte. Dies wird im Folgenden entwickelt.

V. 25—29: Das gegenwärtige Verhalten Gottes ist klar vorherverkündigt.

Dieses Verhalten war längst unter den beiden Gesichtspunkten der Berufung der Heiden (V. 25—26) und der Verwerfung der Juden (V. 27—29) im A. T. vorausgesagt.

V. 25—26: **„wie er auch im Hosea sagt: Ich werde mein Volk nennen, was nicht mein Volk war, und meine Liebe, die nicht meine Liebe war; 26 und es wird geschehen, daß an dem Ort, wo er zu ihnen**[1]**) gesagt hatte: Ihr seid nicht mein Volk, sie eben dort Söhne des lebendigen Gottes werden genannt werden."**

Die Worte wie auch beziehen sich offenbar auf die letzten Worte des 24. Verses: „sondern auch aus der Mitte der Heiden." Um die Erklärung des folgenden Zitats zu erleichtern (siehe unten), hat Hofmann dieses wie auch auf die ersten Worte des 24. Verses: „nicht nur aus der Mitte der Juden" beziehen wollen. Allein diese Beziehung entspricht nicht dem Gedanken des Apostels; denn da, wo er wirklich auf die Israel betreffenden Weissagungen zu reden kommt, V. 27, läßt er ausdrücklich diesen Übergang hervortreten. Die Schwierigkeit, welche Hofmann zu dieser Erklärung gedrängt hat, ist diese: Hosea spricht an den beiden angeführten Stellen, 2, 23 und 1, 10, von den Israeliten des Zehnstämmereichs, nicht von den Heiden. Paulus muß dies gewußt haben; wie kann er also diese Weissagung auf die letzteren beziehen? Petrus macht es genau ebenso (1. Petr. 2, 10). Ohne Zweifel gehen die beiden Apostel von dem Gedanken aus, daß Gott, da er nicht sich selbst untreu werden kann, unter gleichen Bedingungen gleich handeln muß. Die Bewohner des Zehnstämmereichs waren so sehr ins Heidentum versunken, daß wenn diese Verheißung sich auf sie bezog, sie in gleicher Weise für jedes heidnische Volk gelten mußte. Im Munde Gottes bilden die Ausdrücke: „was nicht mein Volk, was nicht meine Liebe ist, das werde ich mein Volk, meine Liebe nennen", ein Prinzip göttlicher Weltregierung, welches sich überall verwirklichen muß, wo sich Verhältnisse wiederholen, gleich denen, auf welche sie sich ursprünglich bezogen hatten. Jesaja stellt 49, 22 die Heiden dar, wie sie die Söhne Israels auf ihren Armen und ihre Töchter auf ihren Schultern zurückbringen, wie sie demzufolge zugleich mit diesen wieder zu Gnaden kommen. — Statt καλέσω, ich werde rufen, sagt Hosea einfach: ich werde sagen zu (ἐρῶ, LXX). Der Sinn ist der gleiche, denn ich werde rufen bezieht sich auf den neuen Namen, der ihnen gegeben werden wird (siehe den ganzen Zusammenhang bei Hosea). Paulus setzt aber ich werde rufen statt ich werde sagen, um auf die Berufung der Heiden zum Heil anzuspielen. Zu demselben Zweck kehrt er die Ordnung der beiden Sätze um und stellt so den Ausdruck Volk, auf welchen es ihm besonders ankam, an die Spitze.

---

[1]) BFG lassen αυτοις (zu ihnen) weg.

V. 26. Das zweite angeführte Wort (Hos. 1, 10) ist an das vorhergehende angeknüpft, wie wenn es beim Propheten unmittelbar auf dieses folgte. Wir finden wiederholt in den folgenden Kapiteln eine solche Zusammenstellung von Worten, die im Original nicht bei einander stehen, so daß es nicht nötig ist, mit Hofmann das καί, auch, dem Paulus zuzuschreiben und durch ein Doppelpunkt (:) vom folgenden Zitat zu trennen. Gewöhnlich bezieht man bei Hosea den Ausdruck: an dem Ort, wo auf das Land Samarien, in dem Sinn, daß dort Gott die Verwerfung des Volks verkündigt habe und es aufs neue als sein Volk annehmen werde. Dann hätte Paulus, indem er das Wort auf die Heiden bezog, in der That seinen Sinn gänzlich verdreht. Allein ist es nicht natürlicher, den Ausdruck: der Ort, wo auf das fremde Land zu deuten, wo die Juden lange Zeit gefangen und wie von Gott verlassen waren? Dort werden sie auch sich bekehren und wieder in Gnaden angenommen werden. In diesem Sinn versteht man eher die Anwendung, welche Paulus von dieser Verheißung auf die Heiden macht, unter welchen die Juden zerstreut lebten und mit denen sie sich vermischt hatten. Vielleicht hat die Auslassung des αὐτοῖς im Vatic. und in den gräko-lat. FG den Zweck, die Lösung dieser Schwierigkeit zu erleichtern.

V. 27—29: **„Aber Jesaja ruft über Israel: Auch wenn die Zahl der Söhne Israels wäre wie der Sand des Meeres, wird der Rest**[1]**) [nur] gerettet werden; 28 denn der Herr wird auf Erden sein Wort völlig und kurz zur Ausführung bringen**[2]**); 29 und wie auch Jesaja vorhergesagt hat: Wenn der Herr der Heerscharen uns nicht einen Samen übrig gelassen hätte, so wären wir geworden wie Sodom, und gleich gemacht Gomorrha.“**

Δέ, anderseits. Die Absicht des Paulus ist nicht die, Israel den Heiden gegenüberzustellen; denn in diesem Fall würden die Worte über Israel an der Spitze des Satzes stehen. Er will vielmehr zeigen, wie ein Prophet den andern ergänzt. Sein Gedanke ist in Wahrheit der: „Zu dem die Heiden betreffenden Wort des Hosea, welches ihre Annahme als Volk ankündigt, kommt, um die Offenbarung des Plans Gottes zu vervollständigen, die folgende Äußerung des Jesaja über Israel hinzu.“ — Der Ausdruck κράζει, ruft, bezeichnet den drohenden Ton eines Herolds, welcher ein Gericht ankündigt. In dieser Verbindung könnte die Präpos. ὑπέρ, über, wohl lokale Bedeutung haben: diese Drohung schwebt fortan über den Häupten Israels. — Das Zitat stammt aus Jes. 10, 22 und 23. Der Artikel τό, der, vor dem Worte Rest kennzeichnet diesen Rest als etwas Bekanntes; und in der That ist einer der häufigsten Begriffe im Buche Jesajas eben der des heiligen Restes, welcher alle Strafgerichte Israels überlebt und, indem er geläutert aus der Feuerprobe hervorgeht, jedesmal der Keim einer bessern Zukunft wird. Der T. R. liest κατάλειμμα, was der bei den LXX übliche Ausdruck ist; es ist wahrscheinlich mit den Alex. ὑπόλειμμα zu lesen, was energischer ist (siehe Oltramare). Der Gedanke des Apostels ist nicht, wie Hofmann und andere wollen, der, daß dieser Rest zweifellos stehen bleiben wird; darum handelt es sich hier nicht. Nach dem Zusammenhang bei Jesaja, wie beim Apostel, liegt ein Kontrast vor zwischen der unzählbaren Menge des Volks in den Tagen seines Glücks und zwischen dem armen Rest, welcher allein da bleibt, um am Heil teil zu haben. Statt wird gerettet werden (σωθήσεται, LXX)

---

1) ℵ B lesen υπολειμμα statt καταλειμμα.

2) Wir lassen mit ℵ A B Syr[sch] nach συντεμνων die folgenden Worte weg: εν δικαιοσυνη οτι λογον συντετμημενον (mit Gerechtigkeit, weil ein kurzes Wort ...).

sagt Jesaja: wird zurückkehren, entweder zu Gott oder aus dem Exil oder beides zugleich.

Der 28. Vers entwickelt diesen Gedanken eines bloßen Restes, der gerettet wird. Diesmal wird das Gericht sich weder halb noch langsam vollziehen. Es wird eine herbe, summarische Gerichtsvollstreckung sein, welche nicht diesen oder jenen, sondern die Nation als Ganzes treffen wird. Dies ist der Sinn des Hebräischen und der LXX, obwohl die letztern die Form des Originals ziemlich geändert haben. Jesaja sagt wörtlich: „Die Vertilgung ist beschlossen; sie macht überfluten die Gerechtigkeit; denn der Herr vollführt auf der Erde Vertilgung und Beschluß." Die LXX übersetzen: „Der Herr führt den Richterspruch aus; er haut kurz ab, eben weil er eine umfassende Abrechnung auf der ganzen Erde vollziehen wird." Paulus giebt diese zweite Form wieder, indem er sie abkürzt; denn wahrscheinlich ist die kürzere Lesart, die der ältesten Mjj. und der Peschito, vorzuziehen (s. die Anmerkung), weil die des T. R. nur den Text der LXX herzustellen sucht. Paulus sagt wörtlich: „Denn voll machend und abkürzend wird der Herr sein Wort auf Erden ausführen." Der Ausdruck λόγος, Wort, könnte hier, wie oft, Abrechnung bedeuten, um so mehr, da von Zahl und Rest die Rede ist. Indes hat derselbe, wie Meyer bemerkt, diese Bedeutung nur in Verbindung mit den Verb. λαμβάνειν oder αἰτεῖν, nicht ποιεῖν. Wir bleiben daher bei der Bedeutung Wort stehen. Schon lange Zeit hat Gott gedroht; jetzt will er sein Wort ausführen, und zwar ganz und summarisch. Auf Erden, soviel als: im Land Israel. — Das Verb. συντέμνειν, abschneiden, bedeutet, von einem Weg gebraucht: den kürzesten Weg einschlagen; von einer Rede: sie zusammenfassen, abkürzen. Hier, in Verbindung mit dem Verb. ποιεῖν, bezeichnet es den Gerichtsvollzug, welcher ein herber, umfassender sein wird. In diesem Wort herrscht das Gefühl der Entrüstung. Paulus fügt ein zweites hinzu, V. 29, welches mehr Traurigkeit und Mitleid atmet; es ist aus Jes. 1, 9 geschöpft. Er führt es nicht mehr mit dem Ausdruck κράζει, er ruft, ein; er gebraucht den milderen προείρηκεν, hat vorhergesagt. Oltramare bezieht mit Er., Calv. u. a. die in dem Verb. enthaltene Präpos. πρό, vor, auf den Umstand, daß in Jesaja diese Stelle der vorhin angeführten, V. 27 und 28, vorausgeht. Diese Auffassung ist kindisch; denn der Ort, wo das steht, hat keinerlei Bedeutung. Paulus will den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß, nachdem einmal der prophetische Mund des Jesaja die Thatsache verkündet hat, man sich darauf gefaßt machen müsse, daß sie einmal endlich wirklich eintrete. — Der Sinn dieses Wortes ist, daß ohne eine besondere Gnade des Herrn die angekündigte Vertilgung, V. 27 und 28, noch durchgreifender gewesen wäre, so durchgreifend, wie die, welche die Städte der Ebene betroffen hat, von denen nicht die geringste Spur übrig geblieben ist. — Σπέρμα, ein Keim, drückt denselben Gedanken aus, wie ὑπόλειμμα, Rest, V. 27. Aber, wie Lange treffend sagt, es fügt noch den Gedanken der herrlichen Zukunft, welche aus diesem Rest erwachsen soll, hinzu. — Statt zu sagen: wir wären gleich gemacht worden, setzt Paulus mit den LXX: gleich gemacht wie, und häuft also zwei Formen der Vergleichung aufeinander, in einer Weise, daß dadurch die schlechthinige Gleichstellung ausgedrückt ist. Solchen Lauf hätte die Gerechtigkeit genommen; und wenn Israel Gott einen Vorwurf machen will, so kann es nur der sein, daß er es nicht ganz und gar vernichtet hat.

So ist denn das Wort Gottes nicht hinfällig geworden durch die Verwerfung Israels (V. 6); das ganze Verhalten Gottes in der Geschichte der Patriarchen bot Thatsachen derselben Art dar (V. 7—13); keinerlei Verpflichtung hinderte Gott, nach demselben Gesetz auch ferner gegen sein Volk zu ver-

fahren, was er überdies nur mit der größten Schonung und Langmut gethan hat (V. 14—24); dieses Verhalten war sogar von den Propheten vorausverkündigt (V. 25—29). Weit entfernt, das Wort Gottes aufzuheben, ist dieses Verfahren vielmehr die pünktliche Erfüllung desselben. Wenn also Gott mit Israel einen besonderen Bund schloß, so hat er sich keineswegs des Rechts begeben, es zu richten, und hat nicht auf seine Freiheit gegenüber ihm und der Menschheit überhaupt verzichtet. Seine Verheißung hat niemals diese Tragweite gehabt, und die Verwerfung Israels läßt dieselbe unangetastet. Gott bleibt frei sowohl hinsichtlich seiner Gerichte als seiner Gnadenerweisungen, wobei natürlich nicht vergessen werden darf, daß es sich um die Freiheit Gottes handelt, welche nichts von Willkür an sich hat.

Allein der Apostel bleibt nicht bei dieser formellen, sozusagen juridischen Seite der Frage stehen. Das Recht Gottes ist festgestellt; aber es sind nun noch die Gründe zu untersuchen, welche ihn bestimmt haben, gerade diesen Gebrauch von demselben zu machen. Dies ist der Gegenstand des folgenden Abschnitts, welcher von V. 30 bis zum Schluß von Kap. 10 geht.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

9, 30 — 10, 21.

Die Strafwürdigkeit Israels.

Kurze, zusammenfassende Lösung: V. 30—33.

In V. 30—33 faßt der Apostel die Lösung des Problems kurz zusammen; dann führt er sie aus in Kap. 10.

V. 30—31: **„Was wollen wir also sagen? Daß die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit trachteten, die Gerechtigkeit empfangen haben, aber die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt; 31 und daß Israel, welches dem Gesetz der Gerechtigkeit nachging, nicht zum Gesetz der Gerechtigkeit [1]) gelangt ist.“**

Die Frage: Was wollen wir also sagen? hat in dem vorliegenden Fall einen besonderen Nachdruck: „Da die Erklärung der Thatsache nicht darin liegt, daß Gott sein Wort zunichte gemacht habe, was ist denn das dieses Rätsel lösende Wort?“ Nachdem Paulus so die falsche Lösung beseitigt hat, ladet er den Leser ein, mit ihm die richtige zu suchen, und diese Lösung spricht er im 31. Vers aus in einer Erklärung, voll schmerzbewegten, feierlichen Ernstes, nachdem er ihr im 30. Vers ein das Los der Heiden betreffendes Wort vorausgeschickt hat. Während diese erlangt haben, was sie nicht erstrebten, haben die Juden das, wonach sie trachteten, nicht erlangt; das ist die schneidendste Ironie der ganzen Geschichte. Einige Ausleger haben geglaubt, der Satz, der auf die Frage: Was wollen wir also sagen? folge, sei nicht die Antwort darauf, sondern eine zweite Frage, welche der ersten zur Erklärung diene. Man müßte daher die Frage bis zum Ende des 31. Verses sich erstrecken lassen. Aber was finden wir dort? Statt einer Antwort eine neue Frage: διὰ τί, warum? Man sieht, daß diese Konstruktion unmöglich ist. Ebenso ist es mit dem Versuch Schott's, welcher aus dem ganzen Satz von τί οὖν an bis zu δικαιοσύνην (zweites Mal) eine einzige Frage macht: Was wollen wir also davon sagen, daß die Heiden erlangt haben ...? und der die Antwort

---

[1]) Das Wort δικαιοσυνης (der Gerechtigkeit), welches der T. R. hier liest, steht in FKLP Syr.; es fehlt in ℵ A B D E G.

auf diese Frage in den letzten Worten des Verses findet: „Aber die Gerechtigkeit des Glaubens." (!) — Man kann die Antwort, welche der Apostel giebt, in der Form ausdrücken: „daß, während die Heiden empfangen haben . . ., Israel im Gegenteil . . . nicht erlangt hat." — Ἔθνη ohne Artikel: Heiden, Wesen von dieser Beschaffenheit. — Die subjektive Negation μή könnte man so wiedergeben: „Ohne daß sie trachteten." — Δικαιοσύνην ohne Artikel: eine Gerechtigkeit. Es ist falsch, mit Meyer und Weiß hier dem Wort die Bedeutung von sittlicher Gerechtigkeit zu geben; die letzten Worte des V.: „aber die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt", gestatten dies nicht. Überdies könnte Paulus billigerweise von den Griechen nicht sagen, daß sie nie nach hoher Sittlichkeit gestrebt hätten. Man denke an Sokrates und manche andere. Aber was sie wirklich nie erstrebt haben, ist die Gerechtigkeit, in der religiösen Bedeutung des Worts, die Rechtfertigung. Die Anschauung, die sie sich von der Sünde bildeten, als von einem bloßen Irrtum, und von der Gottheit, als ob sie die menschlichen Handlungen nicht so ganz genau betrachte, führte sie nicht darauf, sich um die Gerechtigkeit in jenem Sinn zu bemühen. Und dennoch haben sie sie empfangen, gerade weil sie von den falschen Ansprüchen frei waren, welche den Juden den Zugang zu ihr verwehrt haben. Sie sind dem Manne gleich, von welchem Jesus redet, der beim Überschreiten eines Ackers einen Schatz darin entdeckt, den er nicht suchte, und sich dessen Besitz ohne Zögern sichert. Das Verb. κατέλαβον, wörtlich: haben die Hand gelegt auf, paßt gut zu dieser Art und Weise des Erwerbens, bei welcher man sich etwas aneignet, was schon fertig da liegt. Es muß gleichwohl noch erklärt werden, wie es so hat gehen können; dies ist der Zweck der letzten Worte: „aber die Gerechtigkeit, welche aus dem Glauben kommt." Das δέ, aber, ist erklärend (wie 3, 22). Die so erlangte Gerechtigkeit konnte natürlich nur eine Gerechtigkeit des Glaubens sein.

V. 31. Das Los der Heiden bildet einen Kontrast mit demjenigen Israels und läßt den tragischen Charakter des letzteren besser ins Auge fallen. Dieses Volk, welches allein auf das Gesetz der Gerechtigkeit ausging, ist gerade dasjenige, dem es nicht gelungen ist, es zu erreichen. Mehrere (Chrys., Calv., Beng. u. s. w.) haben sich an dem Ausdruck: das Gesetz der Gerechtigkeit gestoßen und übersetzt, wie wenn es hieße: die Gerechtigkeit des Gesetzes. Sie haben die Absicht des Apostels bei dieser Ausdrucksweise nicht verstanden. Um was Israel sich bemühte, das war nicht sowohl die Gerechtigkeit selbst, als die Erfüllung des Gesetzes bis ins Einzelnste seiner äußeren Vorschriften, und zwar in dem Gedanken, Ruhm davon zu ernten und auf dieses Werk ihrer eigenen Hände ihre Rechtfertigung zu gründen. Hätten die Juden bei ihrem Gesetzesgehorsam allgemein, so wie der junge Saulus, sich um die sittliche Vollkommenheit bemüht, aus welcher ihre Rechtfertigung vor Gott sich hätte ergeben sollen, so wäre das Gesetz, in dieser ernsten Weise angewendet, für sie das geworden, was es seiner Bestimmung nach war, der Zuchtmeister auf Christus (Gal. 3, 23 f.). Allein bei all ihrem Eifer um levitische Vorschriften, kleinliche Verordnungen über den Sabbath und die Speisen, Fasten, Zehnten, Waschungen der Hände, des Leibes, der Geräte u. s. w. waren sie von dem Gedanken beseelt, als ob diese Dinge an sich schon einen Wert hätten und ihnen ein Verdienst in Gottes Augen erwerben könnten. Es war dies eine tiefe, sittliche Verirrung, welche sie dahin geführt hat, die wahre Gerechtigkeit, als sie sich ihnen in der Person des Messias darbot, auszuschlagen. Es scheint mir nicht möglich, hier mit Weiß, Reuß, Oltramare u. a. dem Wort νόμος, Gesetz, die abstrakte Bedeutung zu geben, in welcher wir es 3, 27; 7, 21; 8, 2 u. s. w. genommen haben: Richtschnur, Norm der Gerechtigkeit. In so enger Beziehung zu Israel kann

es nur das jüdische Gesetz bezeichnen, welches für sie ein Gesetz der Gerechtigkeit war in dem Sinn, daß es sie zur Gerechtigkeit führen sollte, falls es ihnen gelang, dasselbe zu erfüllen; so Luthardt und Otto. — Die gut bezeugte Lesart, welche das Wort δικαιοσύνης, der Gerechtigkeit, nach dem zweiten νόμος wegläßt, hätte den Sinn: „Sie sind nicht gelangt zum Gesetz.“ Allein der Ausdruck: zum Gesetz gelangen, für: das Gesetz erfüllen, wäre sehr auffallend. Oder sollte, wie mehrere gemeint haben, vom Gesetz des Evangeliums die Rede sein? Aber wo ist in dieser Weise das Evangelium ganz kurz das Gesetz genannt? Diese Lesart scheint mir daher unzulässig. Selbst Meyer ist dieser Ansicht, trotz seiner gewohnten Vorliebe für den alex. Text. Nur muß man, wenn man hier δικαιοσύνης liest, dem νόμον (das zweite Mal) die Bedeutung Art und Weise geben: „es ist nicht zu einer wahren Art und Weise der Rechtfertigung gelangt.“ Eben aus diesem Unterschied in der Bedeutung der beiden νόμον erklärt sich die antithetische Anwendung der beiden identischen Ausdrucksweisen.

V. 32—33: „**Warum das? Weil nicht durch den Glauben, sondern wie durch die Werke**[1]) **[suchend] sie sich an den Stein des Anstoßes gestoßen haben**[2]); 33 **wie geschrieben steht: Siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses, und: der**[3]), **der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden.**“

Der Apostel hat vorhin, im 30. Verse, die sittliche Thatsache angegeben, welche die wirkliche Ursache der Verwerfung Israels ist, und er fragt jetzt, wie es zu dieser Thatsache hat kommen können. Die Frage: warum? bedeutet nicht: zu welchem Zweck (εἰς τί)? sondern: aus welchem Grund (διὰ τί)? Wenn man mit dem T. R. und einigen byz. Mjj. γάρ liest und mit dem folgenden Verb. sie haben sich gestoßen verbindet, so muß man in dem mit ὅτι beginnenden Satz die Antwort auf das warum? finden und zur Konj. ὅτι ein Verb. finit. hinzudenken: „Weil sie suchten, nicht durch den Glauben, sondern durch Werke.“ Allein diese Lesart ist nicht genügend bezeugt und der folgende Satz müßte eher mit also als mit denn angeknüpft sein. Man hat daher das denn wegzulassen. Man kann in diesem Fall die beiden Bestimmungen: nicht durch den Glauben, und: wie durch die Werke an das Verb. προσέκοψαν, sie haben sich gestoßen, anknüpfen, aber indem man das Partiz. suchend hinzudenkt. Der Sinn ist treffend: „Warum haben sie die wahre Gerechtigkeit nicht gefunden? Weil sie auf dem Weg der Werke [dieselbe suchend] sich an dem Stein des Anstoßes gestoßen haben (dem Messias, welcher ihnen die wahre Gerechtigkeit, die des Glaubens, brachte)“; indes ist die Ellipse des διώκοντες, suchend, hart. Die meisten nehmen daher hier zwei Sätze an. Der erste, die Antwort auf das warum enthaltende, wäre: „Weil sie nicht auf dem Weg des Glaubens, sondern dem der Werke [gesucht haben]“; der zweite, der sich in Form eines Asyndetons anschließt: „Ja, sie haben sich . . . gestoßen!“ Allein man würde eher ein καὶ οὕτως vor προσέκοψαν erwarten: „und so haben sie sich gestoßen.“ Ist nicht vielleicht die richtige Konstruktion die, daß man das ὅτι, weil oder dadurch, daß von προσέκοψαν, sie haben sich gestoßen, abhängig macht: „Dadurch, daß sie nicht auf dem Weg des Glaubens, sondern der Werke gesucht haben, sind sie auf den Fels gestoßen.“ Paulus kann mit gutem Recht den Juden einen Vorwurf daraus machen, daß sie die Gerechtigkeit nicht auf dem Weg des

[1]) T. R. liest νομου (des Gesetzes) nach εργων (Werke) mit DEKLP Syr.

[2]) T. R. liest γαρ (denn) nach προσεκοψαν (haben sich gestoßen) mit EKLP Syr.

[3]) T. R. liest πας (jeder) nach και (und) mit KLP.

Glaubens gesucht haben; denn er hatte im 4. Kap. an dem Beispiel Abrahams gezeigt, daß dieser Weg schon im A. T. vorgezeichnet war; vergl. auch das Wort des Habak., das 1, 17 angeführt, und das des Jesaj., an welches vorhin erinnert worden ist, V. 33, u. s. w. Täglich mußten die unter dem Gesetz gemachten Erfahrungen den ernst gesinnten Juden wieder zu den Füßen Jehovas treiben, um auf dem Weg der Buße und des Glaubens Verzeihung und Hilfe zu erlangen (s. die Psalmen). Und wenn sie diesem Weg gefolgt wären, so hätten sie sich nicht mehr an der messianischen Gerechtigkeit stoßen können; im Gegenteil, sie hätten mit beiden Händen danach gegriffen, wie die Besten im Volk es wirklich gethan haben. — Das ὡς, wie, das der Bestimmung: durch die Werke beigefügt ist, hat die Bedeutung: „wie wenn es möglich wäre, die Gerechtigkeit auf diesem Weg zu finden.“ Meyer erklärt es etwas anders: „die Gerechtigkeit suchen mittelst eines solchen Verfahrens, wie die Werke es sind.“ Aber der erstere Sinn bringt den Kontrast viel besser zum Ausdruck, der zwischen dem wirklichen und dem eingebildeten Mittel besteht. — Der Zusatz νόμου, des Gesetzes, im T. R. fehlt in den Alex. und Gräko-Lat.; er fügt zu dem Gedanken nichts weiter hinzu und ist als eine Glosse anzusehen. — Während sie auf diesem falschen Wege weiter und weiter suchten, haben sie sich an dem Stein gestoßen, der sie zu Fall gebracht hat. Dieser Stein war Jesus, welcher ihnen eine von ihm selbst erworbene und dem Glauben aus freien Stücken dargebotene Gerechtigkeit brachte. Das Bild des Sichstoßens ist mit Bezug auf alle die vorausgehenden: nachjagen, erreichen, gelangen gewählt. Bei seinem unsinnigen Laufen glaubte Israel auf einem offenen Weg sich fortzubewegen, und siehe da, auf einmal stellte sich auf diesem Pfad ein Gegenstand ein, an welchem es zerschellt ist. Und dieses Hindernis war eben der Messias, welchen es seit so langer Zeit so sehnsüchtig herbeiwünschte. Der Artikel τῷ, „den Stein“, erinnert daran, daß derselbe schon als solcher bekannt war (durch die Weissagung des Jesaja). In der That war ja dieser tragische Ausgang, wie das Folgende zeigt, schon angekündigt worden.

V. 33. Paulus kombiniert bei diesem Zitat Jes. 28, 16 und 8, 14, und zwar in der Weise, daß er die ersten und die letzten Worte seines Zitats der ersten dieser Stellen, die in der Mitte der zweiten entnimmt. Es ist unbegreiflich, wie eine große Zahl von Auslegern das Wort Jes. 28, 16: „Siehe, ich lege als Grundlage in Zion einen Stein, einen bewährten Stein... u. s. w.“ auf die Theokratie selbst beziehen mag; Meyer: „Das Reich Jehovas, dessen Mittelpunkt der Tempel ist.“ Die Theokratie ist selbst der Bau, welcher sich in Zion erhebt; wie sollte sie die Grundlage desselben bilden? Nach 8, 14 ist der Grund Jehova, und an diesem Stein stößt sich das ungläubige Israel der beiden Reiche, während zu diesem Fels der Gläubige seine Zuflucht nimmt. Im 28. Kap erscheint das Bild ein wenig verändert; denn Jehova ist nicht mehr die Grundlage; er ist es, der sie legt. Die Grundlage ist somit hier Jehova in seiner höchsten Offenbarung, der Messias. Wir verstehen von da aus, warum Paulus diese beiden Stellen so eng zusammengefügt hat; die eine erklärt die andere. In demselben Sinn, den wir eben festgestellt haben, ist das gleiche Bild auf Christus angewendet Luk. 2, 34; 20, 17–18; 1. Petr. 2, 4 (vergl. Bible annotée, an den beiden vom Apostel angeführten Stellen des Jesaja). — Die Ausdrücke Stein, Fels schließen den Begriff der Festigkeit in sich. Man wird, wenn man gegen den Messias anrennt, eher selbst zermalmt, als daß man ihn zermalmt. — Die beiden Wörter πρόσκομμα und σκάνδαλον, Anstoß und Ärgernis, sind nicht ganz gleichbedeutend. Das erste bedeutet das Zusammenstoßen, das zweite den Sturz, der darauf erfolgt; so geht das erste auf den sittlichen Kampf zwischen Israel und

dem Messias, das zweite auf den Unglauben des Volks. Das erste Bild bezieht sich demnach auf alle die falschen Urteile, welche die Juden über das Verhalten Jesu fällen, aus Anlaß seiner Heilungen am Sabbat, seiner angeblichen Mißachtung des Gesetzes, seiner Gotteslästerungen u. s. w.; das zweite auf die Verwerfung des Messias und, in seiner Person, Jehovas selbst. — Das Pronom. πᾶς, *jeder*, welches der T. R. dem Worte *der, der an ihn glaubt* beifügt, fehlt bei den Alex., den Gräko-Lat., und außerdem in der Peschito. Der Zusammenhang spricht auch dagegen. Es soll hier nicht gesagt werden, daß *jeder, der glaubt*, gerettet wird, sondern daß das Glauben *genüge*, um gerettet zu werden. Das Wort *jeder* (das in Jes. nicht steht) ist aus der Stelle 10, 11 hereingetragen worden, wo es, wie wir sehen werden, an seinem Platze ist. — Das hebräische Verb., welches die LXX übersetzt haben mit: *wird nicht zu schanden werden*, bedeutet eigentlich: *wird sich nicht beeilen* (davon zu gehen), was denselben Sinn giebt. Es liegt daher kein Bedürfnis vor, mit mehreren Auslegern, eine andere Lesart im hebräischen Text (יָבִישׁ für יָחִישׁ) anzunehmen.

Allgemeine Betrachtungen über das 9. Kapitel.

Wir können von hier aus einen Rückblick auf das ganze 9. Kapitel werfen. — Es sind in der Hauptsache drei Auffassungsweisen dieses Kapitels, welche sich aus der langen Reihe von Erklärungen, zu denen es Anlaß gegeben hat, herausheben:

I. Die einen bringen die Anschauung des Paulus auf eine vollkommen einheitliche Form, indem sie erklären, daß dieselbe schlechthin die menschliche Freiheit ausschließe und alles von einem einzigen Faktor ausgehen lasse, dem unbeschränkten Willen Gottes. Einige sind ihrer Auffassungsweise so sicher, daß einer derselben schrieb: „Was den Determinismus betrifft, so hieße es Wasser in den Rhein tragen, wenn man beweisen wollte, daß diese Betrachtungsweise die des Apostels Paulus sei."

II. Andere sind der Ansicht, der Apostel stelle die beiden Gesichtspunkte einfach nebeneinander hin, den der absoluten Prädestination, zu welchem der spekulative Gedanke hintreibt, und den der menschlichen Freiheit, welchen die Erfahrung lehrt, ohne sich die Mühe zu nehmen, sie logisch miteinander zu verbinden. Diese Ansicht ist zur Zeit vielleicht die verbreitetste unter den Theologen.

III. Eine dritte Reihe endlich hält dafür, daß nach der Ansicht des Paulus die Thatsache der menschlichen Freiheit mit dem Prinzip der göttlichen Prädestination logisch wohl zusammen bestehe, und glaubt in seiner Darstellung selbst die zur Vereinigung beider Gesichtspunkte notwendigen Momente aufzeigen zu können.

I. In der ersten Reihe unterscheiden wir drei sehr verschiedene Gruppen:

Einmal die *partikularistischen Prädestinatianer*, die im Heil der einen, im Verderben der andern nur die Vollziehung des göttlichen Dekretes sehen: es sind im wesentlichen *Augustin*, die *Reformatoren*, die Theologen von *Dordrecht* und die Kirchen, welche bis auf unsre Tage diesen Lehrtypus bewahrt haben; sei es, daß man die Konsequenz bis zur Zurückführung selbst des Sündenfalles und der Sünde auf den göttlichen Willen treibt (*Supralapsarier*), wie *Zwingli*, der so weit geht, daß er von Esau sagt: „quem divina providentia creavit, ut viveret *atque impie* viveret" (s. Thol., S. 500); sei es, daß man auf halbem Weg stehen bleibt, den Sündenfall auf die menschliche Freiheit zurückführt und somit das göttliche Dekret der Auswahl einzig und allein auf diejenigen in der verlorenen Masse der Menschen gehen läßt, welche

Gott zu retten beliebt (Infralapsarier). — Allein fürs erste vergißt man, daß der Apostel keinen Augenblick daran denkt, in allgemeiner Weise über das Verhältnis zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Unumschränktheit spekulieren zu wollen, daß er es vielmehr nur auf den Nachweis abgesehen hat, wie die spezielle Thatsache der Verwerfung Israels und die ihre Erwählung betreffenden Verheißungen ganz wohl zusammen bestehen. Sodann wäre es unmöglich, ihn, wenn er wirklich diesen Gesichtspunkt aufstellte, von dem Vorwurf zu reinigen, daß er mit sich selbst im Widerspruch stehe an allen den Stellen, welche voraussetzen: 1) die volle Freiheit des Menschen bei der Annahme oder Verwerfung des Heils (2, 4. 6—10; 6, 12. 13); 2) die Möglichkeit für den Bekehrten, aus dem Gnadenstand aus Mangel an Wachsamkeit oder Treue herauszufallen (8, 13; 1. Kor. 10, 1—12; Gal. 5, 4; Kol. 1, 23, an welch letzterer Stelle er ausdrücklich sagt: „wenn anders ihr beharret"). Vergl. auch die Worte Jesu selbst, Joh. 5, 40: „Aber ihr wollet nicht zu mir kommen"; Matth. 23, 37: „Wie oft habe ich wollen ... aber ihr habt nicht gewollt." Endlich wird 3) im ganzen folgenden Kapitel, wie in den soeben ausgelegten vier Versen, V. 30—33, die Thatsache der Verwerfung der Juden nicht erkärt mit dem undurchdringlichen Mysterium des göttlichen Ratschlusses, sondern mit der Schuld der Juden selbst, welche trotz aller Warnungen Gottes geglaubt haben, ihre eigene Gerechtigkeit schaffen und ihre nur für eine beschränkte Zeit geltenden Vorrechte ewig dauernd machen zu können.

Wir begegnen fürs zweite innerhalb dieser ersten Klasse der Gruppe der Latitudinarier-Deterministen, welche die Härte des prädestinatianischen Ausgangspunktes durch die Weite des Endpunktes wieder gut machen wollen; der Zielpunkt wäre nach ihnen wirklich das Heil aller. Die Welt ist ein Theater, in welchem in Wahrheit nur Einer handelnd auftritt, Gott, der das ganze Stück spielt, aber mittelst einer Reihe von Personen, die unter seiner Leitung wie bloße Maschinen ihre Rollen abspielen. Wenn einzelne schlechte Rollen haben, so brauchen sie sich darüber nicht anzuklagen noch zu beklagen; denn ihre Schuldbarkeit ist nur eine scheinbare, und ... der Ausgang wird glücklich sein für alle. Alles ist gut, was gut endet. Das ist der Standpunkt Schleiermacher's und seiner Schule; es ist der, auf welchen sich Farrar in seinem großen Werk über Paulus gestellt hat.[1]) — Aber wie diese Lehre vom Heil aller in Einklang bringen, ich sage nicht bloß mit Erklärungen, wie die Jesu, Matth. 12, 32 („weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt"); 26, 24 („es wäre für diesen Menschen besser, daß er nie geboren wäre") und Mark. 9, 43—48, sondern auch mit den Worten des Paulus selbst, 2. Thess. 1, 9; Röm. 8, 13? Solche Erklärungen scheinen in der That mit dem Gedanken eines endlichen Heils aller unverträglich zu sein. Dieser Gedanke scheint sich uns auch nicht aus einigen Äußerungen des Apostels zu ergeben, aus welchen man ihn ableiten zu können glaubt, wie die 1. Kor. 15, 22 („Alle lebendig gemacht in Christo") und 28 („Gott alles in allen"); denn man kann diese Stellen nur auf die Entwickelung des Heils bei den Gläubigen beziehen. Man kann unmöglich annehmen, daß ein System, nach welchem die Sünde eine That

---

[1]) The Life and Work of S. Paul, Bd. II, S. 241 ff. Nachdem dieser Schriftsteller erklärt hat, daß Paulus nicht vor dem offenbaren Widerspruch eines ewigen Paradoxons zurückschrecke, — was zu der Annahme führen würde, daß er die beiden einander widersprechenden Gesichtspunkte nebeneinander stehen lasse — kommt er schließlich auf die Lösung Schleiermachers hinaus. Die Verwerfung der einen dient nur dazu, den Weg, welcher zur Wiederherstellung aller führt, zu ebnen. Gott will das Heil aller. Die Zweiheit der Wahl löst sich in einen Gnadenratschluß auf, welcher alle Menschen umfaßt. Die menschliche Sünde wird nur noch aufgefaßt als eine Übergangsstufe (ein Moment), welche zu diesem endgiltigen Ziel führt: Gott alles in allen. Das sind die Gedanken, welche Farrar ausspricht, besonders auf S. 245 und 246.

Gottes selbst, das Schuldgefühl eine von unsrer beschränkten, subjektiven Betrachtungsweise herrührende Täuschung und der ganze, so ernste Widerstreit zwischen dem schuldigen Menschen und Gott nur ein kleiner Hader wäre, der dazu aufgespielt würde, um uns hernach eine lebendigere Empfindung der wiederhergestellten Einigkeit zu gewähren, — daß ein so wenig sittlich ernstes System auch nur einen Augenblick des Apostels Gedanke gewesen sei.

Dasselbe kann man sagen von der dritten Form, in welcher sich dieser deterministische Standpunkt darstellt, der pantheistischen Absorption des Einzeldaseins. Es wird nie gelingen, die Worte des Apostels mit einer solchen Formel zu erklären. Paulus betont zu nachdrücklich den Wert und das Bestehen der Persönlichkeit, wie die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen; und man darf nicht vergessen, daß er, wenn er sagt: „Gott wird alles sein", hinzufügt: in allen. — In keiner dieser drei Formen kann somit das System, welches alles, auch das Böse, von der göttlichen Kausalität herrühren läßt, dem Paulus zugeschrieben werden.

II. Muß man seine Zuflucht nehmen zu dem Gedanken eines inneren Widerspruchs in der Auffassung des Apostels, sei es, daß man diesen Widerspruch als eine logische Inkonsequenz ansieht, die in der Schwäche seines Denkvermögens ihren Grund hätte (so Reiche und Fritzsche, welcher sogar sein Bedauern über den Apostel ausspricht, „daß er nicht bei Aristoteles, statt bei Gamaliel in die Schule gegangen sei"); sei es, daß man mit Meyer, Reuß und vielen andern das Problem als ein seiner eigenen Natur nach und in Folge der Beschränktheit des menschlichen Geistes unlösbares auffaßt; so daß es, wie Meyer sagt, unmöglich ist, den einen der beiden Standpunkte, auf welchen man sich gerade stellt, zu entwickeln, ohne mit der Ausdrucksweise, deren man sich bedient, den andern aufzuheben; was eben dem Paulus in diesem Kapitel begegnet sei? — Wir glauben, daß man im erstern Fall eine der auffallendsten Eigenschaften des geistigen Wesens des Paulus verkennt, seine Denkkraft, die ihm bei der Untersuchung einer Frage nur dann stehen zu bleiben gestattet, wenn er sie vollständig ins Licht gesetzt hat. Dies haben wir im ganzen Verlauf dieses Briefs gesehen. Was aber Meyer's Auffassung betrifft, so hätte Paulus, wenn wirklich das seine Meinung gewesen wäre, nicht verfehlt, angesichts dieser unlösbaren Schwierigkeit wenigstens Einmal im Verlauf seiner Entwickelung stille zu halten, um in der Weise Calvin's auszurufen: Mysterium horribile! [1])

III. Es ist daher unzweifelhaft, daß es dem Apostel nicht an dem fehlte, von der Lösung des scheinbaren Widerspruchs, an welchem er sich in dieser ganzen Stelle hinbewegt, sich Rechenschaft zu geben. Ist diese Lösung vielleicht diejenige, welche Julius Müller in seiner Lehre von der Sünde vorgeschlagen hat und die man auch sonst bei mehreren Auslegern findet, wonach der Apostel das Verfahren Gottes im 9. Kapitel nur nach einem rein abstrakten Gesichtspunkt entwickelt und gesagt hätte, was Gott, absolut gesprochen, das Recht hätte, zu thun, aber in Wirklichkeit nicht thut? Es läßt sich schwer annehmen, daß der Apostel in dieser Weise das abstrakte Recht von der geschichtlichen Thatvollstreckung gesondert habe, und wir haben gesehen, daß er V. 22 ff. den Gesichtspunkt des Rechtes, wie er am Beispiel des Töpfers entwickelt worden ist, unmittelbar danach auf den konkreten Fall anwendet. — Ist die Lösung vorzuziehen, welche Beyschlag im Anschluß an viele andere Ausleger verteidigt, wonach es sich hier

---

[1]) Die Auffassung von Sabatier (L'apôtre Paul, S. 304 ff.) scheint mir auf die von Meyer hinauszukommen. Er ist nicht der Ansicht, daß Paulus die eine Lösung der andern gegenüberstelle oder sie einfach nebeneinanderstelle. Sie durchdringen einander, so daß jeder Akt, vom göttlichen Standpunkt angesehen, als notwendig, vom menschlichen als frei erscheint. — Das hieße im Grunde nur das Problem aufstellen, ohne zu seiner Lösung das Geringste beizutragen!

nur um Gruppen von Menschen handelt, und um diese nur mit Beziehung auf ihre providentielle Rolle in dem allgemeinen Gang des Reiches Gottes; nicht aber um das Los der Individuen und noch viel weniger um die Frage ihres endlichen Heils? Daß es sich in gewissem Sinn hinsichtlich des Esau und Jakob so verhalte, scheint uns nicht zweifelhaft zu sein, weil es sich ja dort um Verfügungen handelt, welche die Nationen betreffen und im Verlauf der das Heil vorbereitenden Ökonomie sich verwirklichen sollen. Wir haben schon gesehen (S. 150), daß es unmöglich ist, sich hinsichtlich der Frage im allgemeinen mit dieser Lösung zu begnügen. Denn Paulus konstatiert in der Masse der verworfenen Juden selbst eine Schar von Erlösten, welche dies offenbar sind kraft ihres individuellen Glaubens, und inmitten der berufenen heidnischen Völker ist er weit entfernt, nur gerettete Individuen zu sehen; so daß nicht die jüdische Nation als solche, sondern die ungläubigen Individuen in derselben in seinen Augen die Gefäße des Zorns und daß nicht die heidnischen Völker als solche, sondern nur die gläubigen Individuen in ihrer Mitte die Gefäße des Erbarmens sind (9, 24: ἐκ Ἰουδαίων, ἐξ ἐθνῶν); woraus sich ergiebt, daß es sich nach seinem Sinn um die jüdischen und heidnischen Individuen handelt. Aber noch mehr: Wenn er sagt: „bereit für das Verderben“ und: „bereitet für die Herrlichkeit“, so ist klar, daß er nicht bloß an die vorübergehende Verwerfung oder Begnadigung, sondern an die endgiltige Verdammnis oder das endgiltige Heil jener Individuen denkt. — Wir können auch nicht dem Versuch von Weiß beitreten, das im 9. Kapitel entwickelte Recht Gottes bloß auf die Befugnis zu beziehen, welche Gott hat, die Bedingungen festzustellen, an welche er die Gewährung seiner Gnade knüpfen will. Der Gedanke des Apostels geht offenbar weiter; die Beispiele des Moses und Pharao, mit den Ausdrücken Gnade erweisen und verhärten, zeigen nicht bloß die Bedingungen an, unter welchen die Thatsache stattfinden kann, sondern eine wirkliche Thätigkeit Gottes, um jene hervorzubringen, und namentlich kann sich die Idee der Erwählung nur auf die Personen beziehen, nicht ausschließlich auf die Art und Weise des Dekrets. — Zahllose Ausleger, Origenes, Chrysostomus, die Arminianer, mehrere Neuere, wie Tholuck u. s. w., haben eine Formel aufzustellen versucht, unter welcher man das Wirken der sittlichen Freiheit des Menschen (welche offenbar in den Versen 30—33 vorausgesetzt ist) mit der göttlichen Prädestination, wie sie sonst im Kapitel gelehrt wird, in Übereinstimmung bringen könnte. Obwohl wir nicht zugeben können, daß es ihnen ganz gelungen sei, die Vermittelung beider Begriffe nachzuweisen, sind wir doch überzeugt, daß man allein auf diesem Weg sich über die wirkliche Anschauung des Apostels klar werden kann, und indem wir uns selbst auf diesen Standpunkt stellen, legen wir dem Leser folgende Betrachtungen vor, wie sie schon teilweise aus Anlaß der Auslegung angedeutet worden sind:

1) Vor allem ist das Problem, welches der Apostel erörtert, nicht die spekulative Frage nach dem Verhältnis zwischen dem unbedingten Ratschluß Gottes und der freien Verantwortlichkeit des Menschen. Diese Frage steht wohl im Hintergrund der Erörterung, ist aber nicht der Gegenstand derselben. Letzterer ist ausschließlich die Thatsache der Verwerfung Israels, des auserwählten Volkes; darauf weisen besonders der Eingang 9, 1—5 und V. 30—33 hin, welche durch die Worte: „was wollen wir also sagen?“ als Folgerung aus dem Vorhergehenden eingeführt sind. Man darf daher in der Stelle keine Theorie des Paulus über die göttlichen Beschlüsse oder über die menschliche Freiheit suchen; es wird diese große Frage nur insofern berührt, als sie in die Lösung des gestellten Problems eingreift.

2) Man muß sich hüten, auf seiten Gottes Freiheit und Willkür, auf seiten des Menschen Tauglichkeit und Verdienst zu verwechseln. Um mit

dieser letzteren Unterscheidung anzufangen, so ist die freie Annahme irgendeiner göttlichen Gnade eine Tauglichkeit, dieselbe zu empfangen und zu genießen, aber sie begründet keineswegs ein Verdienst, welches dem Menschen das Recht, sie zu fordern, verleihen würde. Wir haben schon bemerkt: Ist auch die Weigerung des Ungläubigen eine Verschuldung, so ist die Annahme des Gläubigen deshalb noch kein Verdienst. Das Verzichten auf alles Verdienst kann kein Verdienst begründen; dieses Verzichten macht aber eben das Wesen des Glaubens aus. Steht dieser zweite Unterschied einmal fest, so läßt sich der erstere leicht erklären. Angesichts eines menschlichen Verdienstes wäre Gott nicht mehr frei, und nur diese Freiheit will Paulus in unserm Kapitel feststellen. Denn es handelt sich für ihn ausschließlich um die Beseitigung der irrigen Folgerung, welche Israel aus seiner speziellen Erwählung, aus seinem Gesetz, seiner Beschneidung, seinen zeremoniellen Leistungen, seinem Monotheismus, seiner sittlich höheren Stellung zog. Das waren in den Augen des Volks ebenso viele Bande, durch welche Gott mit ihm aufs engste und für alle Zeiten verknüpft war. Gott hatte nicht mehr das Recht, sich von der mit ihm eingegangenen Verbindung, unter welcher Bedingung es auch sei, loszumachen. Der Apostel weist jede derartige Verpflichtung auf seiten Gottes ab und fordert nun, von diesem Standpunkt aus, die göttliche Freiheit in ihrem vollen Umfang zurück. Aber darin liegt nicht die Absicht, die göttliche Willkür zu lehren. Er will keineswegs sagen, daß Gott ohne vernünftigen Grund beschlossen habe, das Verhältnis mit seinem Volk zu lösen und einen Bund mit den Heiden einzugehen. Wenn Gott mit Israel bricht, so geschieht es, weil dieses sich beharrlich geweigert hat, ihm auf dem Wege zu folgen, welchen nach seinem Willen von da an die Entwickelung seines Reiches betreten sollte (s. den Nachweis im 10. Kap.). Wenn er heute die Heiden aufnimmt, so geschieht es, weil dies von Anfang an sein Plan war (1. Mos. 12, 3) und weil jene auf seinen Ruf hin eilends und voll Vertrauen den Weg betreten, der ihnen durch sein Erbarmen eröffnet ist. Es ist also keine Laune Gottes im Spiel bei dieser doppelten Verteilung der Lose. Gott macht einfach Gebrauch von seiner Freiheit, aber in Übereinstimmung mit den Normen, wie sie sich aus seiner Liebe, aus seiner Heiligkeit und Weisheit ergeben. Keine frühere Erwählung kann ihn hindern, sei es Gnade zu erweisen dem, der ursprünglich nicht in seinen Bund miteingeschlossen war, den er aber bereit findet, sich demütig seiner Gnade zu überlassen, sei es den zu verwerfen und zu verhärten, mit dem er sich verbunden hatte, der aber stolz der Erweiterung seines Werkes sich widersetzen zu dürfen meint. So entschieden der Apostel für Gott den Charakter freier Initiative zurückfordert, eine Konsequenz des lebendigen Monotheismus, so nachdrücklich schließt er von ihm die Willkür aus, die des weisen, gerechten und gütigen Gottes unwürdig wäre.

3) Was die spekulative Frage nach dem Verhältnis zwischen dem ewigen Plan Gottes und der Freiheit der menschlichen Entschließungen betrifft, so scheint es mir wahrscheinlich, daß Paulus sie für seine Person vermittelst der Idee des göttlichen Vorherwissens löste. Er wendet diese an 8, 29 und 30, indem er das Vorhererkennen zur Grundlage des Vorherbestimmens macht. Wie ein General, der volle Kunde von den Feldzugsplänen des feindlichen Heerführers hätte, seinen eigenen Kriegsplan auf Grund dieses sicheren Vorhersehens entwerfen würde und es dahin zu bringen wüßte, daß alle Bewegungen und Gegenbewegungen seines Feindes zum Gelingen seiner Absichten ausschlagen müßten, so gebraucht Gott nach Feststellung des Endzwecks die freien menschlichen Handlungen, die er aus seiner Ewigkeit heraus anschaut, als Faktoren, welchen er eine Rolle anweist und aus denen er sich ebenso viele Mittel für die Verwirklichung seines ewigen Planes bildet, ganz ebenso, wie er jedem Gebet unter den von ihm vorhergesehenen, der Verwirklichung seiner Pläne dienenden Faktoren

seine Rolle zugewiesen hat. — Paulus erörtert hier diese spekulative Frage nicht; aber seine Behandlung der Sache liefert uns gelegentlich die Momente, die uns davon überzeugen können, daß, wenn er es hätte thun wollen, er nach dieser Richtung unsre Gedanken würde gelenkt haben.

Was folgt aus allem dem? Daß der Apostel in diesem Kapitel, weit davon entfernt, die menschliche Freiheit leugnen zu wollen, um ausschließlich die Rechte der göttlichen Erwählung gelten zu lassen, vielmehr nur die Freiheit Gottes gegenüber seiner eigenen Erwählung wahren will. Der Bund, den er schließt, bindet ihn nicht, wie es ein seinem Willen auferlegtes, äußeres Gesetz thun würde. Er behält unumschränkte Freiheit, seine Handlungsweise nach den sittlichen Verhältnissen, welche er in der Menschheit trifft, einzurichten; zu begnadigen, wenn er es für gut findet, auch solche Leute, die nicht in seinem Bund standen, zu verwerfen, wenn er es für gut findet, auch solche Leute, die schon in demselben eingeschlossen waren. Paulus polemisiert keineswegs gegen die menschliche Freiheit; er befreit nur das göttliche Wirken von den Ketten, in welche Israel es auf Grund seiner eigenen Erwählung legen wollte. Wir haben hier in der That eine Abhandlung nicht für, sondern gegen die Idee einer unbedingten Erwählung.

Der Unverstand Israels, die Ursache seiner Verwerfung: V. 1—13.

Der Apostel hat in V. 30—33 die wirkliche Lösung des Problems kurz angegeben. Der stolze Anspruch des Volks auf Behauptung seiner eigenen Gerechtigkeit hat dahin geführt, daß es sich an der wahren Gerechtigkeit gestoßen hat, an der des Glaubens, welche Gott ihm in der Person des Messias anbot. Das 10. Kapitel entwickelt und vertieft diese Lösung. Trotz seines religiösen Eifers hat Israel, verblendet durch seinen Anspruch auf Herstellung einer eigenen Gerechtigkeit, nicht begriffen, daß das Ende der Herrschaft des Gesetzes die Folge des Kommens des Messias sein müsse (V. 1—4); in der That sollte dieser eine neue Ordnung der Dinge einleiten, deren Charakter dem der Gesetzesordnung entgegengesetzt ist: die Gewährung des Heils aus reiner Gnade (V. 5—11) und die Allgemeinheit desselben (V. 12—13). In seinem blinden Eifer um die Behauptung seiner eigenen Gerechtigkeit und seiner partikularistischen Vorrechte hat Israel diese Absicht Gottes von sich gewiesen und den Messias, der sie verwirklichen sollte, verworfen.

V. 1—4.

Eben im Begriff, den Mangel an geistlicher Einsicht unter dem erwählten Volk aufzudecken, welcher Gott genötigt hat, sich eine Zeit lang von ihm zu trennen, wird Paulus von einer Bewegung ergriffen, nicht weniger lebhaft, als die, welche er beim Beginn der Erörterung dieses ganzen Gegenstands empfunden hatte (9, 1 ff.). Er unterbricht sich, um der Bewegung seines Gemüts den Lauf zu lassen und seinen Lesern zu zeigen, daß trotz allem, was er zu sagen im Begriff ist, sein Herz doch seinem Volk gehört.

V. 1—2: **„Brüder, die Freude meines Herzens und die Bitte[1]), welche ich für sie[2]) an Gott richte, gehen auf ihr Heil.[3]) 2 Denn ich gebe ihnen das Zeugnis, daß sie Eifer haben um Gott, aber nicht gemäß der Erkenntnis."**

Die Erregung, von der das Herz des Apostels erfüllt ist, verrät sich in dem Asyndeton zwischen V. 33 und V. 1. Durch die Anrede Brüder macht

---

1) Das η, welches der T. R. nach δεησις setzt, findet sich nur in KL Mnn.

2) Statt υπερ του Ισραηλ (für Israel), wie T. R. mit KL Mnn. liest, lesen alle andern υπερ αυτων (für sie).

3) Das εστι des T. R. findet sich nur bei KLP Mnn.; es fehlt bei allen andern.

er seine Leser zu Teilnehmern an der erhöhten Gemütsstimmung, welcher er den Lauf lassen will. Dem μέν entspricht logisch ein hineinzudenkendes δέ in V. 2b und 3: „Zwar wünsche ich..., aber es ist ein Hindernis da." — Das Wort εὐδοκία, Wohlgefallen, Freude, ist von mehreren im Sinn von Wunsch gefaßt worden, um es so mit dem folgenden: meine Bitte in gleiche Linie zu bringen. Aber es ist nicht nötig, ihm diese Bedeutung zu geben, für welche man kein Beispiel anführen könnte. Der Apostel will sagen, daß sein Herz beim Gedanken an das Heil Israels sich fortwährend freudig erhebe, daß dies sein höchster Wunsch, sein Ideal sei. Nicht auf ihr Verderben ist mein Sinn hingerichtet, trotz ihres Unglaubens und ihrer Feindseligkeit gegen das Evangelium, sondern..." An diesen Gedanken knüpft sich ganz natürlich der der Bitte, in welcher er die Erfüllung dieses Wunsches erfleht. Die drei in der Anmerkung angegebenen Lesarten, welche der T. R. bietet, müssen beiseite gelassen werden. Die zwei letzten rühren ohne Zweifel daher, daß mit diesem Abschnitt eine öffentliche Lektion anfing, was eine Ergänzung des Satzes erheischte. — Die Bestimmung ὑπὲρ αὐτῶν, für sie, könnte von einem hineinzudenkenden ist oder sind abhängig gemacht werden: „Meine Freude und meine Bitte sind zu ihren Gunsten", und die Idee der Gunst, die in der Präpos. ὑπέρ liegt, wäre dann durch die Apposition εἰς σωτηρίαν näher bestimmt: „sind zu ihren Gunsten, daß heißt, für ihr Heil." Aber wozu diese überflüssige Erklärung? Es ist besser, die Bestimmung für sie, wie die vorausgehende an Gott, von dem Wort Bitte abhängig zu machen, welches mit Nachdruck und in verbalem Sinn gebraucht ist, und aus dem εἰς σωτηρίαν, zum Heil, eine Bestimmung des ganzen Satzes zu machen: „Die Freude... und meine Bitte für sie gehen auf ihr Heil." Es war begreiflich, daß Paulus betreffs Israel zu bitten hatte; aber bat er um seine Bestrafung oder um sein Heil? Darüber konnte man im Zweifel sein. — Bengel macht hier die Bemerkung, „daß Paulus nicht für die Juden gebetet hätte, wenn sie schlechthin verworfen gewesen wären". Diese Bemerkung, die von mehreren beifällig zitiert wird, scheint mir nicht richtig; denn eine schlechthinige Verwerfung konnte ganz wohl die ungläubigen Individuen zur Zeit des Paulus treffen, ohne daß er darum aufhörte, um die künftige Bekehrung des Volks zu bitten.

V. 2. In diesem V. begründet Paulus das so lebhafte Interesse an dem Schicksal der Juden, das er in V. 1 ausgesprochen hat. Was haben sie nicht alles gethan und gelitten, diese der Sache Gottes ergebenen Juden, unter den heidnischen Mächten, die aufeinander gefolgt sind! Haben sie nicht trotz der greulichsten Verfolgungen Jahrhunderte lang ihren monotheistischen Kult in seiner ganzen Reinheit zu behaupten vermocht? Und selbst jetzt noch — welch bewundernswerte Anhänglichkeit an die Gebräuche ihres Gottesdienstes und an die Verehrung Jehovas! Wenn Paulus sagt μαρτυρῶ, ich gebe ihnen das Zeugnis, so spielt er, wie es scheint, auf sein früheres Leben an, als wollte er sagen: Ich bin auch nicht ganz unbekannt mit diesem Eifer! — Unglücklicherweise ist diese Begeisterung nicht nach der Norm (κατά) einer richtigen Erkenntnis geleitet worden. Und dieser Mangel an Einsicht hat die Wirkungen dieses bewundernswerten Eifers vereitelt. Er gebraucht nicht das Wort γνῶσις, Erkenntnis; denn den Juden fehlt es sicherlich nicht an religiöser Kenntnis. Das zusammengesetzte Wort ἐπίγνωσις, dessen er sich hier bedient, ist nachdrücklicher; es bedeutet das Unterscheidungsvermögen, das Erkennen, welches sich der wahren Natur der Sachlage bemächtigt. Sie waren nicht imstande, die wahre Bedeutung und die wahre Tragweite der Gesetzesordnung zu erkennen; sie haben sich begeistert an alle die einzelnen Verordnungen angeklammert; aber sie haben ihren sittlichen Zweck nicht begriffen.

V. 3: „Denn indem sie die Gerechtigkeit Gottes nicht kannten und ihre eigene Gerechtigkeit[1]) aufzurichten suchten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen.“

Dieser V. soll das schreckliche Mißverständnis erklären, welches drückend auf dem Geist Israels lag und in diesem Augenblick die Trennung zwischen ihm und seinem Gott herbeiführt. Es hat nicht aus dem A. T. erkannt, daß ihm von Gott die Gerechtigkeit kommen müsse, und so wollte es um jeden Preis die Gesetzeseinrichtung festhalten als das Mittel, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten. — Der Ausdruck ἀγνοοῦντες, nicht kennend, steht mit dem vorhergehenden: nicht nach der Erkenntnis in unmittelbarer Beziehung. Unter der Zucht des Gesetzes hätte sich bei den Israeliten die Ahnung der wahren Gerechtigkeit, derjenigen, die Gott dem Glauben gewährt, bilden sollen. Denn einerseits hätte sie die gewissenhafte Bemühung, das Gesetz zu erfüllen, zu dem Gefühl ihrer Ohnmacht (vergl. das 7. Kap.) geführt; anderseits hätte sie ein vertieftes Studium der Schrift durch das Beispiel Abrahams (1. Mos. 15, 5) und durch manche Äußerungen der Propheten (Jes. 50, 8 und 9; Hab. 2, 4) gelehrt, daß „die Gerechtigkeit und die Kraft von dem Herrn kommen“. Aber weil sie nicht in diesem aufrichtigen und demütigen Sinn vom Gesetz Gebrauch machten, sind sie unfähig geworden, die höhere Offenbarung zu verstehen; und ihr Geist, in eine falsche Bahn verrannt, hat sich an der göttlichen Wahrheit gestoßen, welche in der Erscheinung des Messias geoffenbart war (V. 32). Mehrere Ausleger geben dem ἀγνοοῦντες einen sehr nachdrücklichen Sinn: mißachtend. Meyer tritt ein für die natürliche Bedeutung: nicht kennend. Die letztere mag in der That genügen, wenn man nur nicht vergißt, daß in diesem, wie in vielen andern Fällen, der Mangel an Erkenntnis das Ergebnis mannigfachen, vorausgegangenen Unglaubens ist; vergl. 1. Kor. 14, 38 und Apg. 17, 30. — Wenn wir nicht schon aus dem ersten Teil des Briefs die Bedeutung des Ausdrucks: Gerechtigkeit Gottes kennen würden, so würde sie sich an dieser Stelle deutlich aus dem Gegensatz: die eigene Gerechtigkeit ergeben. Letztere ist eine Rechtfertigung, welche der Mensch auf Grund seiner Gesetzeserfüllung empfängt. Gott giebt ihm nichts; er stellt bloß fest und verkündigt, daß er Ursache hat, zufrieden zu sein. Die Gerechtigkeit Gottes dagegen ist das Rechtfertigungsurteil, welches er aus freier Gnade dem gläubigen Sünder zu teil werden läßt. — Im ersten Satz handelt es sich um den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, zu dessen Bildung es ihr Geist nicht gebracht hat; im zweiten ist das Wort im konkreten Sinn genommen; es ist da die Rede von der Gerechtigkeit, wie sie ihnen thatsächlich in Christo dargeboten worden ist. — Στῆσαι, aufrichten, bedeutet: aufrecht hinstellen, wie ein Denkmal, nicht zum Ruhm Gottes, sondern zu ihrem eigenen aufgerichtet. Dieses aufzurichten suchen ist das θέλειν und τρέχειν, wollen und laufen, von 9, 16. — Dieser stolze Versuch ist zu einer offenen Empörung, zur Verwerfung Christi und der in ihm dargebotenen Gerechtigkeit Gottes ausgeschlagen. Das Verb. οὐχ ὑπετάγησαν, sie haben sich nicht unterworfen, kennzeichnet die Verweigerung des Glaubens als einen Ungehorsam; es ist das Gegenstück zu den Stellen, wo der Glaube ein Gehorsam genannt wird (1, 5; 6, 17). Das Verb. kann passive oder mediale Bedeutung haben; hier hat es offenbar die letztere (8, 7; 13, 1).

Aber dieses Mißverständnis, mit der Empörung, welche die Folge davon war, ist Israel teuer zu stehen gekommen: eben auf diesem Punkte sind sein Gedanke und der Gedanke Gottes aufeinander gestoßen.

[1]) T. R. liest mit ℵ F G K L Syr. nach ἰδίαν das Wort δικαιοσύνην (Gerechtigkeit), welches bei A B D E P fehlt.

V. 4: **„Denn Christus ist das Ende des Gesetzes zur Rechtfertigung für jeden Gläubigen.“**

Die Worte τέλος νόμου, Ende des Gesetzes, sind an die Spitze gestellt, weil sie den Hauptgedanken enthalten. Das Kommen des Messias sollte der Gesetzesordnung und demzufolge jedem Versuch des Menschen, seine eigene Gerechtigkeit auf die Beobachtung des Gesetzes zu gründen, ein Ende machen. Aber statt dies zu begreifen, hatten die Juden es sich so vorgestellt, daß das Werk des Messias den Erfolg haben werde, die mosaische Ordnung über die ganze Menschheit auszubreiten und sie so ganz zu judaisieren. Alle Völker sollten durch Christus Israel einverleibt werden. In diesem Gedanken „durchstreiften sie, wie Jesus sagt, Länder und Meere, um Proselyten zu machen“ (Matth. 23, 15), und meinten, damit dem Werk des Messias vorzuarbeiten. Man begreift die Enttäuschung und die Erbitterung, welche sich des Volks und seiner Häupter bemächtigen mußten, als Jesus durch seinen entschiedenen Spiritualismus den Bestand des Gesetzes der Satzungen in Frage zu stellen schien (Matth. 5; 9, 11—17; 15, 1 ff.); als er ohne Rückhalt erklärte, daß er nicht gekommen sei, mit neuen Satzungen das alte, jüdische Kleid auszubessern, sondern an Stelle dieses fortan abgenutzten Rockes ein ganz neues Kleid zu setzen. In dieser Sprache des gewöhnlichen Lebens verkündete er dieselbe tiefe Wahrheit, welche Paulus in unserm Vers ausdrückt: Das Gesetz fällt mit dem Kommen dessen hin, welcher die Rechtfertigung aus Gnaden, eine schon fertige Gerechtigkeit dem Gläubigen bringt. — Das Wort τέλος kann Ende oder Zweck bedeuten; nicht aber, wie es einige (Orig., Er.) hier gefaßt haben, Erfüllung (τελείωσις), welche Bedeutung dieses Wort nie haben kann. Die Bedeutung Zweck, welche von Calov, Grot., Lange u. s. w. angenommen wird, entspricht der Stelle Gal. 3, 24, wo das Gesetz der Zuchtmeister heißt, der die Juden zu Christus führen soll. Aber der Zusammenhang scheint mehr die Bedeutung Ende zu fordern (Aug., Mey., Phil., Weiß, Oltram. u. s. w.). Es ist ein Gegensatz da zwischen dem Wort τέλος und dem Ausdruck στῆσαι (V. 3). Die letztere Bedeutung Ende schließt zwar den Begriff Zweck in sich; denn das Gesetz endet nur mit Christus, weil es in ihm seinen Zweck erreicht hat. Nichtsdestoweniger fordert der in der folgenden Entwickelung aufgestellte Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit des Gesetzes und der des Glaubens als eigentliche Erklärung die Bedeutung Ende, nicht Zweck. Tritt von zwei entgegengesetzten Dingen das eine in die Erscheinung, so muß das andere sein Ende finden. Die Gerechtigkeit braucht nicht mehr erworben zu werden, wenn Christus sie dem einfachen Glauben anbietet. Demzufolge fällt mit ihm die ganze Gesetzesordnung. Es ist falsch, hier mit Hofmann das Wort Χριστός im Sinn von Messias im allgemeinen, abgesehen von der Person Jesu, zu fassen; da müßte vor Χριστός der Artikel ὁ stehen (siehe Weiß). Ebenso ist es falsch, νόμος allgemein auf jedes Gesetz zu beziehen, wie Weiß und Oltramare thun, statt auf das mosaische. Das Fehlen des Artikels beweist gar nichts (siehe S. 43). Das Gesetz des Gewissens fällt doch nicht mit der Erscheinung Christi hin! — Das εἰς bezeichnet zugleich die Bestimmung und die wirkliche Gewährung dieser neuen, vom Gesetz unabhängigen Gerechtigkeit. — Die beiden Worte: jeden Gläubigen drücken die beiden einander entsprechenden Gedanken aus, welche in der folgenden Stelle entwickelt werden: den des unverdienten Empfangens des Heils, enthalten in dem Wort Gläubiger (V. 5—11) und den seiner Allgemeinheit, enthalten im Wort jeder (V. 12—13).

V. 5—11.

V. 5: **„Denn Moses beschreibt die Gerechtigkeit, die vom Gesetz kommt, also: der Mensch, der sie gethan hat, wird durch sie leben."** [1])

Bei dieser Übersetzung sind wir hinsichtlich der ersten von den drei in der Anmerkung bezeichneten Varianten der Lesart des T. R. gefolgt, welche nicht nur von den byzant. Handschriften, sondern auch vom Vatic. und den beiden alten Übersetzungen, der lateinischen und syrischen, gestützt ist. Der Ursprung der andern Lesart, welche das ὅτι, daß, hinter γράφει gestellt hat, ist leicht zu erkennen; man glaubte, es müsse heißen: Moses schreibt, daß. Was die zweite Variante betrifft, so sind die Autoritäten zu Gunsten des T. R., welcher αὐτά, diese Dinge, nach ὁ ποιήσας, der gethan hat, liest, weniger gewichtig, und es ist ziemlich wahrscheinlich, daß dieses Objekt unter dem Einfluß des Textes der LXX beigesetzt worden ist. Man kann sich nicht denken, aus welchem Grund es im Sinait., Alex., Clarom. u. s. w. entfernt worden wäre. Läßt man es weg, so kann das Objekt von ὁ ποιήσας, der gethan hat, nur δικαιοσύνην sein (die Gerechtigkeit, aus dem Vorhergehenden herauszuziehen), außer man würde ὁ ποιήσας absolut nehmen, in der Bedeutung: der gehandelt hat. Hinsichtlich der dritten Variante endlich glauben wir gleichfalls den T. R., welcher am Ende des V. ἐν αὐτοῖς, durch sie (diese Dinge), liest, verlassen und die Lesart ἐν αὐτῇ, durch sie (diese Gerechtigkeit) vorziehen zu müssen. Diese letztere Lesart hat dieselben Gründe für sich, welche uns hinsichtlich der zweiten Variante bestimmen, und außerdem die Autorität des Vatic. — So kommen wir auf den Text, der unsrer Übersetzung zu Grund liegt: Μωυσης γαρ γραφει την δικαιοσυνην την εκ νομου οτι ο ποιησας ανθρωπος ζησεται εν αυτη. Dies ist der Tischendorf'sche Text. Der Sinait. hat mit Unrecht das οτι verstellt; der T. R. ergänzt fälschlich nach den LXX das αυτα und setzt fälschlich αυτοις statt αυτη, der Vatic. fügt unrichtig das αυτα hinzu, indem er zugleich das αυτη beibehält, welches mit dem αυτα im Widerspruch steht. Sein Text ist ein Gemisch verschiedener Lesarten. [2]) Das Objekt des Verb. γράφειν ist demnach nicht das hernach angeführte Wort des Moses, sondern: die Gerechtigkeit, die vom Gesetz kommt, so daß man hier mit Calvin das Wort γράφειν im Sinn von beschreiben nehmen muß (Moses describit). Nimmt man das Partiz. der gethan hat in absolutem Sinn, so läßt sich damit das ὁ ἐργαζόμενος in 4, 4 und Luk. 12, 47 vergleichen. Das ist das Mittel zum Heil und Leben für den, welcher wirklich das Gesetz gethan hat.

Aber wenn feststeht, daß dieser Weg des ποιεῖν, des Thuns, für den gefallenen Menschen unzugänglich ist, wie ist es zu erklären, daß Moses ihn im Ernste dem Volk Gottes vorgeschlagen hat? Ist anzunehmen, daß darin etwas wie Ironie liegt: „Probiere es nur, und du wirst sehen, daß das zu viel für dich ist?" Man braucht nur die Stelle 3. Mos. 18, 5 wieder zu lesen, um sich zu überzeugen, daß dieser letztere Sinn nicht der sein kann, in

---

[1]) Die zahlreichen Varianten dieses V. lassen sich auf drei wesentliche zurückführen: Das οτι, daß, setzt der T. R. mit BEFGKLP It. Syr. nach δικ. την εκ νομου (Gerechtigkeit des Gesetzes), während ℵAD es nach γραφει stellen (schreibt oder beschreibt). — Das αυτα, diese Dinge, welches der T. R. mit BFGKLP dem ο ποιησας zum Objekt giebt, fehlt bei ℵADE — Statt εν αυτοις, durch sie (diese Dinge), wie T. R. mit DEFGKLP Syr. liest, lesen ℵAB εν αυτη, durch sie (die Gerechtigkeit).

[2]) Um die Sache klarer zu machen, geben wir hier den Sinn der drei Hauptlesarten: T. R.: Moses beschreibt die Gerechtigkeit, welche aus dem Gesetz kommt, [indem er sagt] daß der Mensch, der diese Dinge gethan hat, durch sie leben wird. — Vatic.: Moses beschreibt die Gerechtigkeit, welche aus dem Gesetz kommt, [indem er sagt] daß wer diese Dinge gethan hat, durch sie (diese Gerechtigkeit) leben wird. — Sinait.: Moses schreibt, daß der Mensch, welcher die aus dem Gesetz kommende Gerechtigkeit gethan hat, durch sie leben wird.

welchem jene Einladung vom Gesetzgeber an das Volk gerichtet worden ist. War aber jene Aufforderung und jene Verheißung im Ernst gemeint, so muß man in der That annehmen, daß der in dieser Weise vorgezeichnete Weg zugänglich war. Und wirklich war ja auch das Gesetz Jehovas, richtig aufgefaßt, nicht getrennt von seiner Gnade gegeben. Das Gesetz, im vollen Sinn des Worts, schloß eine ganze Reihe von Gnaden- und Hilfsmitteln in sich, welche sich fortwährend dem frommen Israeliten darboten und die in dem αὐτά, diese Dinge, zusammengefaßt sind (3. Mos. 18, 5). Wenn er gesündigt hatte, konnte er sofort demütig zur Vergebung seines Gottes seine Zuflucht nehmen, mit oder ohne Opfer, je nach Umständen; vergl. Ps. 51, 18. 19: „Du hast kein Gefallen am Opfer . . .; das Opfer Gottes ist ein zerschlagener Geist.“ Ebenso stand ihm der Beistand des heiligen Geistes (so, wie er eben im alten Bund vorhanden war) zu Gebot; V. 12 und 13: „O Gott, schaffe in mir ein reines Herz; gieb mir einen neuen, gewissen Geist! . . . schenke mir wieder die Freude deines Heils!“ Das Gesetz, in dieser Weise demütig und aufrichtig angewendet, war unzweifelhaft der Weg des Heils für die gläubigen Juden; es sollte und konnte ihn zu einer immer innigeren Verbindung mit Gott führen, wovon wir so viele Beispiele im A. T. haben, und was diesem theokratischen Heil noch mangelte, das sollte einst durch das Kommen des Messias und seines Heils gewährt werden, welches den Zielpunkt der nationalen Hoffnungen bildete. Es gab daher für den Israeliten, welcher das Gesetz in seinem wahren Geist und in seinem vollen Umfang auffaßte und anwendete, nichts ernster Gemeintes, als das Wort des Moses. Aber es gab eine andere Art, das Gesetz aufzufassen und zu gebrauchen. Man konnte es in engerem Sinn fassen, ausschließlich als Gebot, als nuda lex, wie Calvin sagt, und sich aus der so mißverstandenen Anstalt ein Mittel zu eigener Gerechtigkeit und zu stolzem Gefallen an seinem eigenen Verdienst machen. Dieser Geist herrschte in Israel zur Zeit, da Paulus schrieb, und besonders war es der Geist der Schule, in welcher er aufgewachsen war. Der Pharisäismus, indem er das Gebot zur Gnade in Gegensatz stellte, war der Überzeugung, die Erfüllung des ersteren kraft eigenen Willens des Menschen gebe ein Anrecht auf das göttliche Wohlwollen. Gegen diesen Standpunkt kehrt hier Paulus das Gesetz selbst. Er nimmt es in dem Sinn, in welchem es die, die er überzeugen will, auffassen, als bloßen Buchstaben, der gebietet und verbietet, nicht mehr und nicht weniger. Und er schließt so: „Ihr wollt durch euer eigenes Thun gerechtfertigt sein. Gut! Aber dann muß euer Thun vollkommen sein. Wenn euer Gehorsam euch lebendig machen soll, so muß er dessen würdig sein, dem er dargeboten wird, das heißt, er muß vollständig sein.“ Das ist die Enge, in welche der Apostel selbst durch das so verstandene und ausgeübte Gesetz getrieben worden war und in welche er die Pharisäer seiner Zeit treibt. Wenn der Mensch das Gebäude seiner eigenen Gerechtigkeit aufführen will, dann lasse er jeglichen Bestandteil von Gnade im Gesetz beiseite; denn sobald er zur Gnade seine Zuflucht nimmt, für viel oder für wenig, ist es um das Werk geschehen: „das Werk ist nicht mehr Werk“; vergl. 11, 6. Ist einmal der Mensch bei diesem Punkt angekommen, so bleibt ihm nur die Wahl, entweder mit dem Gesetzeswesen vollständig zu brechen und sich rückhaltlos dem Strom der Gnade hinzugeben oder darauf zu verzichten, von Gnade zu reden. Denn mit dem Verdienst der Werke vermischt, „ist die Gnade nicht mehr Gnade“. Calvin, dessen Erklärung dieser ganzen Stelle ausgezeichnet ist, sagt treffend: Lex bifariam accipitur, das heißt: „Das Gesetz kann von zwei Seiten aus angesehen werden, je nachdem es die ganze mosaische Lehre (universam doctrinam a Mose proditam) bedeutet oder nur den wesentlichsten Bestandteil derselben, der in den Geboten

und in den denselben beigefügten Verheißungen und Drohungen besteht (quae praeceptis, praemiis et poenis continetur)." In der That, welch ein Unterschied zwischen dem wahren mosaischen Gesetz, welches alle Mittel zur Herstellung einer vorstufenmäßigen Rechtfertigung und eines Anfangs von ernstlicher Heiligung in sich befaßte, und jenem Gesetz, welches dieser evangelischen Elemente entkleidet und, auf das nackte Gebot zurückgeführt, bloß zum Dienst der Werkgerechtigkeit und zur Befriedigung menschlichen Hochmuts ausgenützt wurde! Die wahre Anschauung des Moses ist immer die gewesen, welche von dem ersten dieser beiden Standpunkte vertreten ist; eben diese Anschauung spricht sich deutlich aus in dem Wort, das Paulus im Folgenden anführt. Aus diesem nimmt er nur vermittelst der nachherigen vollkommeneren Offenbarung den rein evangelischen Gedanken heraus, der wirklich darin enthalten war.

V. 6—7: **„Aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht so: Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird zum Himmel hinauffahren? das heißt Christum herunterholen. 7 Oder wer wird in die Unterwelt hinabsteigen? das heißt Christum von den Toten heraufholen."**

Paulus kann nicht die Absicht gehabt haben, in diesen Worten eine wirkliche Erklärung der angeführten Stelle zu geben, wie Aug., Abäl., Bucer, Calov, Olsh., Fritzs., Mey., Reuß angenommen haben, wobei man entweder diese Erklärung als richtig ansieht oder dem Text des Moses Gewalt angethan glaubt (siehe Meyer, welcher hier eine Anwendung der rabbinischen Methode findet, einen geheimen Sinn in den einfachsten Textworten zu suchen, oder Reuß, der sich dahin ausspricht: Paulus findet eine Stelle, aus welcher er den gewünschten Sinn herauspreßt ... mittelst solcher Erklärungen, welche dem Gedanken des Originals widersprechen). Paulus kannte den Zusammenhang des Deuteronomiums zu gut, um nicht zu wissen, daß Moses vom Gesetz, nicht vom Evangelium redete. Ebensowenig kann man annehmen, der Apostel habe nur die Ausdrücke des Moses benützen wollen, denselben aber einen Sinn gegeben, welchen sie nach seiner eigenen Ansicht nicht hatten; so erklären Chrys., Beza, Bengel („suavissima parodia"), Tholuck („eine tiefsinnige Parodie") und Philippi („ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn"); siehe auch Rück., Hofm., Weiß, Oltram. u. s. w. Paulus hat sicher Moses nicht zitieren wollen mit der Absicht, ihn das Gegenteil von dem sagen zu lassen, was er wirklich sagt. Man muß daher mit einer dritten Klasse von Auslegern (Calvin, Lange, Hodge) annehmen, Paulus habe in diesem Wort des Moses einen Gedanken gefunden, der dem Grundgedanken des Evangeliums im wesentlichen entspricht, und er habe demzufolge den wahren evangelischen Lehrbegriff in dieses Wort kleiden zu dürfen geglaubt, indem er nur in der Form einige dieser neuen Anwendung angemessene Änderungen anbrachte.

Es ist zu beachten, daß Paulus nicht, wie im Vorhergehenden, sagt: „Moses beschreibt ..." Die Gerechtigkeit des Glaubens selbst ergreift das Wort und thut ihr Wesen kund, indem sie Ausdrücke des Moses gebraucht (5. Mos. 30, 11—14). Dieser Unterschied, dessen Tragweite Meyer vergeblich abzuschwächen sucht, rührt eben daher, daß er diese entlehnten Worte nicht als ein eigentliches Zitat hinstellen will.

Indem Moses sich betreffs seines eigenen Gesetzes so aussprach, wollte er dem Volk sagen, es solle sich keinen unnötigen Sorgen hinsichtlich der Möglichkeit, dieses Gesetz zu verstehen, noch ungerechtem Murren hinsichtlich der Möglichkeit, es ins Leben zu setzen, hingeben. Es wird nicht nötig haben, wie zuweilen heidnische Völker thaten, Boten ans Ende der Welt zu schicken, um die

berühmtesten Orakel und die ausgezeichnetsten Weisen zu befragen, ob es einen Gott gebe, welchen Wesens er sei, wie man ihm dienen müsse, um ihm wohlgefällig zu sein, und wie man es zu machen habe, um seinen Willen zu erfüllen. Nein, dies alles ist geoffenbart in diesem Gesetz, welches jedermann so leicht sich ins Herz schreiben und mit dem Munde bekennen kann. Damit stellte sich aber Moses keineswegs auf den Standpunkt einer unabhängigen Moral, welche die Erkenntnis und das Thun des Guten aus dem freien Willen und der eigenen Kraft des Menschen hervorgehen läßt; vielmehr wollte er sein Volk dahin bringen, auf die Nähe und den Beistand Jehovas, der ihm das Gesetz gegeben hatte, und auf die Erfahrung seiner Hilfe zu vertrauen, die ihm verheißen war in dem Maß, in welchem es der am Sinai geschlossene Bund möglich machte. Nicht umsonst begann die Verkündigung dieses Gesetzes mit den Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe.“ Die Gesetzeserfüllung, wie Moses sie meint, ist die Frucht des israelitischen Glaubens, des Vertrauens auf den Herrn, der Gemeinschaft des gläubigen Herzens mit ihm. Dieser Standpunkt steht dem des Evangeliums ungleich näher, als der der Werkgerechtigkeit, welchen Paulus bekämpft und in welchem er mit Recht das gerade Gegenteil vom Evangelium und vom richtig aufgefaßten Gesetz selbst sieht. Wie Jesus in der Bergpredigt den in den Buchstaben des Dekalogs eingehüllten wahren Sinn des Gesetzes ins Licht stellt, so hebt Paulus hier aus den Ausdrücken des Deuteronomiums das Element der Gnade heraus, das als Keim des künftigen Bundes schon in den Boden des mosaischen hineingelegt war, und er hat vollkommen Recht, wenn er dieses Element der Gnade, welches mit dem richtig aufgefaßten Gesetz verbunden war, als Vorspiel der Gnade des Evangeliums und als mit dieser wesensverwandt ansah.

Zwischen den Worten des Moses und denen des Paulus sind mehrere Unterschiede. Moses sagt: „das Gebot ist nicht oben im Himmel, sagend (d. h. so daß du sagen müßtest) . . .“ Paulus fügt hinzu: in deinem Herzen, ein Ausdruck, welcher, wie Philippi bemerkt, in der Regel auf einen bösen Gedanken, den man auszusprechen sich scheut, anspielt; vergl. Matth. 3, 9; Offenb. 18, 7. Moses fährt so fort: „und wenn wir gehört haben, werden wir es thun.“ Paulus läßt diese Worte weg, weil sie nicht unmittelbar seinem Zweck dienen, der ausschließlich darin besteht, das Moment der Gnade, das in der Stelle eingeschlossen ist, hervortreten zu lassen. Ebenso macht er es beim 13. und 14. Vers, wo die gleichen Ausdrücke wiederholt sind. Endlich setzt er für den Ausdruck jenseits des Meeres den andern: in den Abgrund, was hier offenbar den Aufenthaltsort der Toten, den Scheol, bedeutet; vergl. V. 7. Glaubte er sich zu dieser Änderung deshalb berechtigt, weil das Wort Abgrund manchmal die Unermeßlichkeit des Meeres bezeichnet oder weil nach heidnischer Anschauung das Elysium jenseits des Oceans gelegen ist? Gewiß nicht; vielmehr hatte Moses, wie Calvin treffend bemerkt, mit den bildlich gebrauchten Ausdrücken: der Himmel oben und Tiefe des Meeres unerreichbare Orte bezeichnen wollen, und an Stelle des letzteren Bildes setzt nun Paulus den Ort, welcher der allertiefste ist und von der Schrift selbst so oft dem Himmel gegenübergestellt wird, den Scheol (vergl. Hiob 11, 8; Am. 9, 2; Ps. 107, 26 u. s. w.). Diese für den Sinn unwesentliche Änderung bereitet die Anwendung auf den neuen Bund vor, welche Paulus unmittelbar nachher von diesen Worten des Moses macht.

Was das Zitat selber betrifft, so muß man sich erinnern, daß das richtig verstandene Gesetz schon die Verheißung der Sündenvergebung (mit oder ohne Opfer) sowie die des Beistands des heiligen Geistes in sich schloß (Ps. 51, 9—13; 143, 10), dies aber nur in dem Maße, in welchem es sich

mit dem geistlichen Zustand des Volks im alten Bund vertrug. Der Hebräerbrief zeigt deutlich genug, wieviel den Gnadenmitteln dieser Vorbereitungsökonomie noch fehlte, um die endgiltige, bleibende Vergebung und die wahre Erneuerung des Herzens zu bewirken. Die Versöhnung war nur eine vorübergehende und mußte wiederholt werden; die Erneuerung erstreckte sich nicht auf die Hervorbringung eines kindlichen Gehorsams. Nun, dieser Gnadenstand, welchen das Gesetz nur unvollkommen darbot, den aber schon Moses angebahnt und ausgesprochen hatte, wird vollkommen verwirklicht durch die Glaubensgerechtigkeit, welche, von Paulus personifiziert, denselben mit den in ihrem tiefsten Sinn gefaßten Ausdrücken des Moses selbst jedem Sünder anbietet. — Es hatte einen besonderen Reiz, die Gesetzeseiferer mit den Worten des Moses zum Schweigen zu bringen, wie Jesus selbst ehedem gethan (vergl. Joh. 5, 45), und ihnen zu sagen: Was Moses zur Verherrlichung des Gesetzes gesagt hat, ist eben das Wesen dieses Evangeliums, das ihr nicht annehmen wollt und dem allein das Recht zukommt, die Worte des Moses vollkommen auf sich anzuwenden.

Wer ist der Redende, an welchen sich Paulus in den Worten: „Sage nicht . . .“ wendet? Daraus, daß die Stelle im ganzen gegen die jüdische Gesetzlichkeit gerichtet ist, hat man geschlossen (Meyer und andere), es müsse ein ungläubiger oder zweifelsüchtiger Jude sein, der weder das Kommen des Messias noch seine Auferstehung in der Person Jesu gelten ließ, vielmehr diese Thatsachen für unmöglich oder wenigstens unkontrollierbar erklärte. Allein einen Nichtgläubigen überzeugt man nicht dadurch, daß man ihm verbietet, seine Zweifel auszusprechen. Paulus wendet sich vielmehr an einen Menschen, von dem bekannt ist, daß er die Heilsthatsachen annimmt, der aber nicht die heilsamen praktischen Folgerungen daraus zieht, auf welche ihn dieselben logischerweise führen sollten. Er sagt zu ihm: Indem du diese Folgerungen nicht ziehst, straffst du deinen eigenen Glauben Lügen: „Sage nicht . . . denn wenn du so sagst, widersprichst du unbewußt den großen messianischen Thatsachen, an welche du zu glauben behauptest.“ Nachdem Paulus an die Sprache erinnert hat, welche das Gesetz führt (das Gesetz von der Gnade getrennt aufgefaßt), stellt er die Sprache dar, mit welcher die Gerechtigkeit des Glaubens zu denen redet, die bereit sind, auf sie zu hören, d. h. zu jedem Menschen, der den in Jesus Christus vollbrachten Heilsthatsachen Glauben schenkt. Ein solcher Mensch hat sich die in diesen Thatsachen enthaltenen Gnadengaben, das Heil ohne irgendein Verdienst und die Rechtfertigung aus Glauben, noch nicht angeeignet; er sieht diese Güter noch so an, als ob sie durch eigene Bemühungen erworben werden müßten, und beklagt sich darüber, daß sie dem Menschen so unerreichbar sind; nun zeigt ihm der Apostel, daß wenn schon Moses den Juden verbot, in solch besorgtem, unzufriedenem Ton vom Gesetz zu reden, die durch das Evangelium ans Licht gebrachte Gerechtigkeit des Glaubens mit noch mehr Recht, kraft der in Jesus Christus vollbrachten großen Heilsthatsachen, jedem Gläubigen verbietet, eine solche Sprache ihr gegenüber zu führen. „Beklage dich nicht darüber, daß du nicht imstande bist, wunderbare Dinge zu vollbringen; sie sind schon längst vollbracht in der Person Christi. Dich selber fragen, wie du sie vollbringen kannst, das heißt (logisch) aufheben, was Christus schon vollbracht hat.“

Aus dieser Erklärung folgt, daß ich den Ausdruck τοῦτ' ἔστιν, das ist, im Sinn von: „das ist gleichbedeutend mit“ fasse und daß ich ihn dem Paulus selbst in den Mund lege, welcher so sein μὴ εἴπῃς, sage nicht, rechtfertigt. Das ist die von den meisten angenommene Erklärung. Aber mehrere Ausleger (Grot., Thol., de W., Fritzſ., Mey., Reuß, Hofm., Holst. u. a.) sehen

in diesen Worten die Erklärung des Gedankens dessen, mit welchem sich der Apostel auseinandersetzt, wie wenn dieser selbst den Grund seines geheimen Murrens darlegen wollte: „Wer wird ... hinaufsteigen? nämlich: um Christus vom Himmel auf die Erde herabzuholen." Allein dieses τοῦτ' ἔστιν ist dem des 7. Verses ganz parallel, welches nicht so erklärt werden kann und keinen andern Sinn zuläßt, als den, den wir zuerst angenommen haben. Ferner hätte, wenn die Infin. καταγαγεῖν und ἀναγαγεῖν als Infin. des Zwecks gefaßt werden müßten, der Deutlichkeit halber ein diese Funktion bezeichnendes τοῦ oder εἰς τό gesetzt werden müssen. Endlich ist das, was der Motivierung bedarf, nicht der Zweck der Frage des Redenden, der leicht zu erkennen ist, sondern der Grund, weshalb nach Paulus die Gerechtigkeit des Glaubens ihm verbietet, so zu fragen: er leugnet praktisch, ohne daran zu denken, Thatsachen, die er in der Theorie annimmt. — Um welche Thatsachen handelt es sich? Nach den meisten ist die erste die Menschwerdung. Nach Calvin, Glöckler und meiner eigenen Erklärung (in der ersten Auflage) ist es die Himmelfahrt. Diese letztere ist die, welche sich, wie mir noch jetzt scheint, natürlicherweise darbietet: „Sage nicht: Wer wird hinaufsteigen? Warum? Weil schon jemand für dich hinaufgefahren ist." Weiß behauptet, daß wir mit dieser Beziehung der Worte auf die Himmelfahrt in dieselben viel mehr hineinlegen, als sie enthalten. Indem er sie mit den meisten Auslegern auf die Menschwerdung deutet, erklärt er so: „Du sprichst von einer übermenschlichen Anstrengung (in den Himmel hinaufsteigen), die nötig sein soll, um dir die Gerechtigkeit zu verschaffen ... Siehst du nicht ein, daß das so viel ist, als Christus noch einmal vom Himmel herabholen wollen, um uns ein Gut zu verschaffen, welches er uns durch seine Menschwerdung schon vom Himmel gebracht hat?" Auf diese Erklärung erwidere ich 1) daß in diesem Fall die Antwort des Paulus gerade das Gegenteil von dem voraussetzen würde, was sein Gegner wirklich sagen will. Dieser denkt nicht daran, Christus vom Himmel herabzuholen, damit er ihm die Gerechtigkeit bringe, da er ja im Gegenteil sie sich selbst verschaffen zu müssen glaubt und sich darüber beklagt, daß er es nicht kann. 2) Wie sonderbar wäre der Gedanke, den der Apostel hier seinem Gegner in den Mund legen würde, er solle in den Himmel hinaufsteigen, um dort das Wunder der Menschwerdung zu bewirken? Hat die Gerechtigkeit des Glaubens jemals einen solchen Gedanken zu bekämpfen gehabt, wird sie ihn je zu bekämpfen haben? Und wenn es sich einfach darum handelt, durchs Gebet die Menschwerdung zu erlangen, kann der Mensch nicht von der Erde aus beten, ohne in den Himmel zu steigen? In jeder Fassung ist der Gedanke absurd, den man dem Fragenden zuschreibt, er solle mit eigner Macht die Menschwerdung bewirken. 3) Dieser Christus, der nach dieser Erklärung vom Himmel herabzuholen wäre, könnte nicht der historische Christus sein, von welchem in der parallelen Frage, V. 7, die Rede ist, sondern nur der präexistente. Aber das ist ein Sinn, an welchen kein Leser in diesem Zusammenhang denken konnte. 4) Endlich wäre in der Idee der Menschwerdung das ganze Leben und Werk Christi eingeschlossen, und doch finden wir in V. 7 ein Heraufholen, welches das Gegenstück zu dem Herabholen bildet und deutlich beweist, daß die erste dieser Thatsachen nur der eine Teil des Werks Christi war. Diesen letzten Punkt hat Calvin ganz richtig aufgefaßt: „Unsre Heilsgewißheit, sagt er, beruht auf zwei Thatsachen, dem von Christus erworbenen Leben und dem von ihm überwundenen Tod. Das Evangelium giebt uns die doppelte Gewißheit: durch sein Sterben hat Christus den Tod aufgehoben (V. 7), durch seine Auferstehung (und Himmelfahrt) hat er das Leben empfangen [und kann es uns mitteilen] (V. 6). In diesen beiden Thatsachen ist somit alles befaßt, was zum Heil notwendig ist."

Christum herabholen bedeutet daher: seine himmlische Erhöhung leugnen. Wer durch eigne Anstrengung das Leben erlangen, durch seinen Gehorsam in die Gemeinschaft mit Gott kommen will (in den Himmel hinaufsteigen), der leugnet ebendamit, daß Christus in den Himmel gefahren sei, um uns denselben aufzuthun, und daß er von seinem himmlischen Thron herab mit seiner Kraft an uns wirkt, um uns zu sich zu erheben, indem er uns an seinem himmlischen Leben teilnehmen läßt. Vergl. folgende Worte des Paulus: Eph. 2, 18: „Durch ihn haben wir den Zugang zum Vater“; 2, 6: „Er hat uns mit ihm versetzt in die Himmelswelt“; Kol. 3, 3: „Unser Leben ist verborgen mit Christo in Gott.“

V. 7. Aber die Gerechtigkeit des Glaubens schließt noch eine andere, ebenso notwendige Thatsache in sich: die Versöhnung. „Wer wird in den Abgrund steigen?“ fragt hinwiederum der als redend gedachte, bekümmerte Mensch, d. h. das menschliche Gewissen, welches nach Vergebung verlangt. Wer wird an den Ort der Toten gehen, um das unerläßliche Werk der Versöhnung zu vollbringen, das verdiente höllische Feuer auszulöschen und mir die Gewißheit der Aufhebung der Verdammnis zu bringen? Die Gerechtigkeit des Glaubens, sagt Paulus, verbietet dir gleichermaßen, so zu fragen. Denn mit dieser Frage leugnest du die Thatsache des Versöhnungstodes und der Auferstehung Christi, ganz ebenso, wie du durch die vorangehende die große Thatsache seiner Himmelfahrt geleugnet hast. Fragen: wer wird herabsteigen, um zu versöhnen, heißt logischerweise den wieder hinaufversetzen, der schon herabgekommen und auferstanden ist, es heißt die Dinge in den Zustand zurückversetzen, in welchem sie sich vor dem Versöhnungsopfer befanden, dessen Wirksamkeit durch die Auferstehung bestätigt worden ist; ganz ebenso wie die Frage: Wer wird hinaufsteigen...? nichts anderes bedeutete, als die Dinge in den Zustand zurückversetzen, in welchem sie sich befanden, ehe Christus den himmlischen Thron einnahm. — Man wendet gegen diese Erklärung ein, daß der Tod und die Auferstehung der Himmelfahrt vorangestellt sein sollten; allein Paulus stellt die Fragen in der Ordnung, in welcher er sie in der Stelle des Deuteronomiums findet, was für die Anwendung auf das christliche Heil nichts ausmacht. Meyer meint, bei dieser zweiten Frage wende sich Paulus an einen Menschen, der die Thatsache der Auferstehung leugne. Aber alle Versicherungen der Gerechtigkeit des Glaubens würden nicht hinreichen, um ihn von dieser Thatsache zu überzeugen. Weiß erklärt so: Mit übermenschlicher Anstrengung in die Unterwelt hinabsteigen wollen, ist ebenso sinnlos, als die Auferstehung Christi bewirken wollen; es heißt etwas thun wollen, was schon gethan ist. Allein selbst die bloße Annahme eines solchen Gedankens ist unzulässig, so gewiß als die Annahme eines Hinaufsteigenwollens in den Himmel, um die Menschwerdung zu bewirken, unmöglich ist. Einige haben der so aufgefaßten Frage einen annehmbareren Sinn zu geben versucht, indem sie als Zweck des Hinuntersteigens in den Abgrund nicht die Bewirkung der Auferweckung Christi annehmen, sondern die bloße Vergewisserung von der Wirklichkeit dieser Thatsache, durch die persönliche Anschauung, daß er nicht mehr in der Unterwelt sich befinde. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen dieser Idee des Sichüberzeugens und der des Heraufholens. — Am Anfang des V. darf man nicht ein oder setzen, wie wenn ein zweites: sage nicht hineinzudenken wäre. Die V. 6 angefangene Frage setzt sich nach der kurzen erklärenden Parenthese (oder, wie die Rabbiner sich ausdrücken, dem midrasch des Paulus) fort.

Wir können jetzt den Sinn der Stelle kurz zusammenfassen: „Mag es sich um die Eroberung des Himmels durch Gehorsam oder um die Aufhebung der Verdammnis durch das Versöhnungsopfer handeln, kurz in Hinsicht auf

alles, was die Gerechtigkeit des Gesetzes von dir fordern mag —, erklärt dir die Gerechtigkeit des Glaubens, daß es schon gethan ist und daß du dich nicht mehr zu fragen brauchst, wie du es selbst machen sollst.“ Es ist klar, daß sobald diese Art der Rechtfertigung ins Leben getreten ist, die Gesetzesökonomie aufgehört hat; vergl. das γάρ, denn, welches den 5. Vers mit dem vierten verbindet. Da das Heil da ist, bleibt nur noch übrig, es sich durch den inneren Akt des Glaubens anzueignen. Eben dies ist der Sinn der letzten Worte des Moses im Deuteronomium, wie der Apostel in V. 8 zeigt.

V. 8: „**Sondern was sagt sie: das Wort ist dir nahe in deinem Munde und in deinem Herzen. Das ist aber das Wort des Glaubens, welches wir predigen.**“

In der angeführten Stelle sagt Moses: Vertraue Jehova, welcher dir das Gesetz gegeben hat, und rufe ihn an mit deinen Lippen! Kraft seines Lichtes und Beistands wirst du das Gesetz verstehen und erfüllen. Hierin findet der Apostel das Vorspiel der evangelischen Formel, welche dasselbe lehrt, aber zugleich einen Schritt weiter geht, indem sie nicht bloß sagt: Glaube, so wirst du thun, sondern: Alles ist schon gethan, glaube nur daran! Der Ausspruch des Moses läßt sich daher auf die Formel des Glaubens noch besser anwenden, als auf die des Gesetzes.

Dir nahe bedeutet im Sinn des Moses: möglich, ja leicht zu erfüllen, ein Gedanke, der nachher erklärt wird durch die zwei Ausdrücke: in deinem Munde und in deinem Herzen. In deinem Herzen: wenn du das Gesetz durch treues Festhalten an dem, der es gegeben, liebst und verstehst. In deinem Munde: wenn du es hersagst und bekennst, im Vertrauen auf den Beistand des Gottes, der dir zur Erfüllung desselben behilflich sein will. — Eben das sind, sagt Paulus, Worte, welche in noch vollerem Sinn auf die evangelische Gerechtigkeit Anwendung finden. Sie ist dir nahe: wie eine Frucht, die dir dargeboten wird und auf welche du nur die Hand zu legen brauchst; im Gegensatz zu einer Gerechtigkeit, welche du im Himmel oder in der Tiefe der Unterwelt holen müßtest. Sie ist in deinem Herzen: weil Gott nur einen Akt des Herzens, den Glauben, fordert, wenn er sie dir geben soll; in deinem Munde: weil das freudige Bekenntnis des erlösten Herzens unzertrennlich verbunden ist mit dem Besitz des Friedens. Der Akt des Glaubens, welcher empfängt, und des Bekennens, welcher lobpreist, bildet den Gegensatz zu dem Hinauf- und Hinabsteigen, zu allem Thun seitens des Menschen. Auf seiten Jesu das ganze Thun, auf seiten des Menschen das bloße Glauben. — In dem Ausdruck τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, das Wort des Glaubens, ist τῆς πίστεως genit. object.: die Lehre, welche einzig den Glauben an das, was von einem andern vollbracht worden ist, fordert.

Dieser Gedanke der absoluten Nähe des erbrachten Heils wird im 9. und 10. Vers analysiert (wobei die Ausdrücke des 8. Verses zum Ausgangspunkt dienen), und noch einmal durch ein Zitat aus der Schrift begründet (V. 11), welch letzteres dann zugleich den Übergang zum folgenden Abschnitt bildet.

V. 9—10: „**Denn wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesus bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden; 10 denn mit dem Herzen glaubt man, um gerechtfertigt zu werden, und mit dem Munde bekennt man, um gerettet zu werden.**“

Die beiden Ausdrücke: bekennen mit dem Munde und glauben mit dem Herzen enthalten nur die Anwendung der Ausdrücke in deinem

Mund und in deinem Herzen, in V. 8. Das sind die beiden Bedingungen des Heils, die in Wahrheit nur Eine sind, da der wirkliche Glaube nicht anders kann, als im Bekenntnis sich äußern. In dem ὅτι kann man die Angabe des Inhalts des ῥῆμα, das Wort, sehen: ein Wort, welches lehrt, daß; oder man kann es abhängig machen von einem hineinzudenkenden λέγει, das aus dem τί λέγει in V. 8 genommen wird (Oltramare). Aber einfacher faßt man es im Sinn von denn: „Ich sage: mit dem Mund und mit dem Herzen, denn wenn du mit dem Munde bekennst und mit dem Herzen glaubst, so ist alles gethan.“ Das Bekenntnis ist vorangestellt in Übereinstimmung mit dem Wort des Moses, V. 8 (im Munde). Der Gedanke geht vom Äußeren aus, um dann auf das innere Prinzip zurückzugreifen; was wäre das Bekenntnis ohne den Glauben? — Der Gegenstand des Bekenntnisses ist der Name Herr, der Christus beigelegt wird, seine himmlische Herrschermacht, wie sie der Gläubige bekennt bei seiner Anrufung im Gottesdienst und namentlich im Taufbekenntnis, durch welches er sich öffentlich seinen Erlösten und Unterthanen beizählt; vergl. 1. Kor. 12, 3: Jesus der Herr! und Phil. 2, 9—11, welch letztere Stelle das Verhältnis zwischen der himmlischen Erhöhung Christi und seinem Titel Herr zeigt. Daher scheint es mir unzweifelhaft, daß der Titel Herr hier in unmittelbarer Beziehung zu der Idee der Himmelfahrt in V. 6 steht. Natürlich will Weiß, welcher V. 6 auf die Thatsache der Menschwerdung deutet, diese Beziehung nicht zugeben.

Die Thatsache, welche als der eigentliche Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird, ist die Auferstehung Christi. Dies folgt daraus, daß die Auferstehung das Unterpfand der erlangten Rechtfertigung ist (4, 25; 1. Kor. 15, 17); in dieser Thatsache besitzt der Gläubige die Gewißheit seines Heils. — Dieser lange Satz schließt mit einem kurzen, zusammenfassenden Wort: σωθήσῃ, du wirst gerettet sein. Wenn man durch das Bekenntnis Christo die Huldigung darbringt, die ihm als Herrn gebührt, und ihn durch den Glauben als Heiland im Herzen trägt, so ist alles geschehen. Dann ist der Grund zum endgiltigen Heil gelegt.

V. 10. Das Heil umfaßt die Gerechtigkeit und die völlige Erlösung, nämlich den Eingang in die Herrlichkeit; diesen beiden göttlichen Thatsachen entsprechen die beiden sittlichen: der Glaube und das Bekenntnis. Diesem Verhältnis, welches Paulus hier aufstellt, liegt nicht, wie de Wette und andere meinen, eine Sucht des Parallelismus zu Grunde. Die Rechtfertigung ist in seinen Augen noch nicht identisch mit der Rettung im vollen Sinn des Worts; sie ist, wie Weiß sich ausdrückt, nur die Bedingung derselben; siehe zu 5, 9—10. Die Rechtfertigung ist etwas Gegenwärtiges, die Rettung etwas Zukünftiges; vergl. 8, 24: „Wir sind in Hoffnung selig.“ Die Rechtfertigung hängt einzig vom Glauben ab; die endgiltige Rettung hat zur Bedingung das Werk der Heiligung, welches die beharrliche Treue im Bekenntnis des Glaubens, die ἐπίκλησις, die Anrufung durch Teilnahme am Gottesdienst (1. Kor. 1, 2), das καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου bei der Feier des heiligen Abendmahls (1. Kor. 11, 26), mit Einem Wort das beständige Festhalten an der christlichen Gemeinschaft in sich schließt. — In diesem V. 10 nimmt Paulus die natürliche, psychologische Ordnung wieder auf, wonach der Glaube dem Bekenntnis vorangeht. Denn er entwickelt hier seinen eigenen Gedanken, ohne sich ferner an die Reihenfolge in der mosaischen Stelle zu binden. Und um gleichsam einen Punkt hinter diesen ganzen Abschnitt zu setzen, dessen Gedanke die vollkommene Verdienstlosigkeit des Heils ist, wiederholt er noch einmal die Stelle aus Jesaja, die ihm zum Ausgangspunkt gedient hatte (9, 33). Wenn er bloß noch vom Glauben redet, so hat dies darin seinen Grund, daß er die wesentliche Bedingung ist und bleibt, während das Bekenntnis nur die Folge desselben ist.

V. 11: **„Denn die Schrift sagt: Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden."**

Vergl. Jes. 28, 16. Der Sinn ist: Das Glauben an den, der alles gethan hat, reicht hin, um gerettet zu werden, ganz so, als hätte man alles selbst gethan. Auch hier zitiert der Apostel nach den LXX (siehe zu 9, 33). Der elendeste unter den Gläubigen wird nicht in seiner Hoffnung getäuscht werden, wenn er nur glaubt. — In dieser Stelle fügt der Apostel das πᾶς, jeder, welches 9, 33 nicht echt war, wirklich zum Text des Propheten hinzu. Mit Recht; denn die Allgemeinheit des Heils ist die natürliche Folge seiner vollkommenen Verdienstlosigkeit. Diese berechtigte Hinzufügung des Wortes πᾶς ist hier veranlaßt durch den Umstand, daß der Apostel, wie aus V. 12 und 13 hervorgeht, nunmehr von der Idee der Verdienstlosigkeit des Heils zu der seiner Universalität übergeht. Der Gedankenfortschritt ist folgender. Paulus will erklären, worin bei den Juden der Mangel an Erkenntnis bezüglich des göttlichen Ratschlusses bestand, ein Mangel, der zuerst ihren Unglauben, dann ihre Verwerfung zur Folge hatte. Das Evangelium schloß für die Juden zwei Steine des Anstoßes in sich: einmal, daß das Heil an kein Verdienst der Werke geknüpft war, und dann, daß es allen, Heiden wie Juden, in gleicher Weise dargeboten wurde. Der Apostel hatte soeben gezeigt, wie die Juden an dem ersten dieser beiden Begriffe Anstoß nahmen, und legt nun dar, daß sie den göttlichen Ratschluß hinsichtlich des zweiten Punktes ebensowenig verstanden. Sie beharrten auf der Meinung, als ob sie nicht bloß das Heil durch eigene Werke verdienen könnten, sondern wollten demnach ein Monopol für ihre bevorzugte Nation daraus machen, an welchem sie nur diejenigen unter den Heiden teilnehmen lassen wollten, welche die Beschneidung und das mosaische Gesetz annehmen und dadurch Glieder des Volks Israel werden würden. Das hieß dem göttlichen Plan sich widersetzen, welcher die Verkündigung eines unverdienten Heils in der ganzen Welt und demzufolge die Abschaffung der Gesetzesherrschaft in Aussicht genommen hatte.

V. 12—13.

V. 12—13: **„Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; haben sie ja doch alle einen und denselben Herrn, welcher reich ist über alle, die ihn anrufen. 13 Denn wer irgend den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden."**

Da das Heil unverdient ist, so ist die Zueignung desselben durch nichts mehr beschränkt: es ist notwendig universell. Diese logische Folgerung entwickelt der Apostel im 12. Vers, und er bestätigt sie im 13. Vers durch eine neue Stelle der Schrift. — Was die Trennung zwischen den beiden Teilen der Menschheit, den Juden und Griechen, verursachte, war das Gesetz (das μεσότοιχον, die Zwischenmauer, Eph. 2, 14). Nachdem einmal diese Mauer (wie eben gezeigt wurde) durch das Werk des Messias niedergerissen ist, bildet die Menschheit nur noch Einen Gesellschaftskörper und hat insgesamt einen und denselben Herrn, und zwar einen Herrn, reich genug, um dieser ganzen Masse die Heilsgnade mitzuteilen, unter einer einzigen Bedingung: der Anrufung seines Namens. Israel hatte nie an etwas der Art gedacht; und doch war es so deutlich ausgesprochen, wie dies der 13. Vers zeigt. Im zweiten Satz des 12. Verses könnte das Subjekt das Pronom. ὁ αὐτός sein: „der nämliche (das nämliche Wesen) ist Herr aller." Indessen erscheint es mir natürlicher, das Wort κύριος, Herr, mit dem Subjekt zu verbinden und es dann als Prädikat wieder hineinzudenken: „der eine und derselbe Herr ist (Herr) aller." Siehe dieselbe Konstruktion in 2, 29. Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, aus dem Partiz. πλουτῶν, welcher reich ist, das Haupt-

verb. zu machen, in dem Sinn: „derselbe Herr ist reich für alle“; denn der Hauptgedanke ist nicht der des Reichtums des Herrn, sondern der seiner universellen Herrschermacht. Dieser Gedanke ist für uns selbstverständlich; aber er war es ursprünglich nicht. Er kommt über den Petrus, wie ein plötzlich aufleuchtendes Licht, damals, als er ihn zum erstenmale in den Thatsachen sich verwirklichen sah, Apg. 10, 34—36. — Die Bedingung des Anrufens erinnert an den weiter oben, im 9. und 10. Vers, entwickelten Gedanken des Bekennens (die ὁμολογία). Das wahre Bekenntnis des Glaubens ist ja eben der anbetende Ausruf: Jesus, du Herr! Und dieser Ausruf kann in gleicher Weise von jedem Menschenherzen, jüdischen wie heidnischen, gethan werden, ohne daß dazu irgendein Gesetz nötig wäre. So schließt der auf den Glauben gegründete Universalismus künftig die Gesetzesherrschaft aus. Der Gedanke: reich über alle stellt die volle Gleichheit der Gläubigen hinsichtlich der Teilnahme an den Gnadengaben des Heils her. Der gemeinsame Herr ist reich genug, um den armen Heiden gerade so wie den schon reich gemachten Juden in vollem Maß zu geben, was ihnen fehlt. Vergl. Joh. 1, 16: „Und wir haben alle aus seiner Fülle empfangen.“

V. 13. Joel (2, 32) hatte schon diese neue Thatsache angekündigt, daß die Teilnahme am Heil nur von der gläubigen Anrufung des Namens Jehovas am Tag seiner letzten, messianischen Offenbarung abhängen werde. Die gesetzlichen Anordnungen waren seinem Blick entschwunden; er sah nur noch die Anbetung Jehovas in seiner höchsten Offenbarung. Paulus wendet mit vollem Recht dieses prophetische Wort auf das Kommen Christi an. Wenn aber die Anrufung des Namens Jehovas, wie er in der Person Jesu, des Messias, geoffenbart ist, für alle das Mittel zum Heil sein soll, was folgt hieraus? Daß nur noch Eine Bedingung zu erfüllen ist für die Aufrichtung des Reiches Gottes, die universelle Verkündigung dieses Namens, der von allen angerufen werden soll. Damit kommt der Apostel an den Schluß des Prozeßverfahrens, welches er, um Gott zu rechtfertigen, gegen die Juden hat einleiten müssen.

Die gänzliche Unentschuldbarkeit Israels: V. 14—21.

V. 14—15: **„Wie sollen sie denn den anrufen[1]), an welchen sie nicht geglaubt haben? Und wie sollen sie an den glauben[2]), von dem sie nicht haben reden hören? Und wie sollen sie von ihm reden hören[3]) ohne einen, der ihnen predigt? 15 Und wie soll man ihnen predigen[4]), wenn nicht solche sind, die gesandt werden, wie geschrieben steht: Wie lieblich sind die Tritte derer, welche den Frieden ausrufen[5]), welche Heil[6]) verkündigen!“**

Keine Anrufung ohne Glauben; kein Glauben ohne Hören; kein Hören ohne Predigt; keine Predigt ohne Sendung. Ein universelles Apostelamt ist somit die notwendige Folge eines unverdienten, universellen Heils. Dies ist der Inhalt unsrer beiden Verse. Gegen wen sind sie gerichtet? Denn aus der fragenden Form geht deutlich hervor, daß der Apostel irgendeinen Gegner im Auge hat. Man hat gemeint, es seien die Judenchristen, denen gegenüber er seinen Apostelberuf rechtfertigen wolle. Allein er hat vielmehr in diesem ganzen Abschnitt die ungläubigen Juden im Auge. Er will zeigen, daß wenn

---

1) T. R. liest mit KLP: επικαλεσονται; alle andern: επικαλεσωνται.
2) T. R. liest mit AKL: πιστευσουσιν; alle andern: πιστευσωσιν.
3) T. R. liest mit L: ακουσουσιν; B: ακουσωσιν; alle andern: ακουσονται.
4) T. R. liest mit vielen Mnn.: κηρυξουσιν; alle andern Mjj.: κηρυξωσιν.
5) ℵABC haben die Worte των ευαγγελιζομενων ειρηνην (welche den Frieden ausrufen) nicht.
6) ABCDEFG lassen den Art. τα vor αγαθα (das Heil) weg.

sie die universelle Bestimmung des messianischen Heils erkannt hätten, sie sich nicht überall mit einer solch blinden Wut der Predigt des Evangeliums unter den Heiden widersetzt haben würden. Um diese Stelle zu verstehen, muß man sich der Worte 1. Thess. 2, 15 f. erinnern: „Sie, die Jesum und die Propheten töteten und uns unaufhörlich verfolgen, die allen Menschen feind sind und uns hindern, zu ihnen zu reden, auf daß sie gerettet werden.“ Das ist nach meiner Ansicht die einzige Erklärung dieser Verse, welche dem Zusammenhang entspricht und den ihnen eigentümlichen, lebhafteren Charakter begründet. Es scheint mir daher unnötig, die vielen verschiedenen Ansichten, die über diese Stelle ausgesprochen worden sind, anzugeben und zu widerlegen.

Keine Anrufung ohne Glauben. Es ist schwer, sich zu entscheiden zwischen der Lesart des T. R.: ἐπικαλέσονται und der alex. und gräko-lat. Lesart: ἐπικαλέσωνται. Dieselbe Variante wiederholt sich bei den folgenden Verb. und zwar so, daß die kritischen Autoritäten nicht einmal mit sich selbst übereinstimmen. Das einfache Futur. (sie werden anrufen) ist natürlicher, obwohl der Konjunkt. (sie werden anrufen wollen) auch leicht verteidigt werden kann.

Kein Glauben ohne das Hören der evangelischen Botschaft. Das Pronom. οὗ, welches wir mit von dem übersetzt haben, bedeutet eigentlich welchen: „den sie nicht gehört haben.“ Aber die Menschen können Jesus Christus nicht hören. Meyer antwortet, daß sie ihn hören können durch den Mund seiner Gesandten. Aber könnte dieser Gedanke so ausgedrückt sein? Hofmann giebt dem οὗ lokale Bedeutung: „Wie könnte man ihn da anrufen, wo man nicht gehört hat (von ihm reden)?“ Allein die Auslassung dieser letzten Worte ist nicht möglich. Es scheint mir einfacher, das Pronom. οὗ auf Jesus zu beziehen nicht als einen, der predigt, sondern der gepredigt wird; vergl. Eph. 4, 21: „Wenn anders ihr ihn gehört habt und seid in ihm unterrichtet worden.“ Freilich steht an dieser Stelle das Pronom., das Objekt zu ihr habt gehört, im Akkus. (αὐτόν) und nicht, wie hier, im Genit. Aber dieser Unterschied erklärt sich leicht; es handelt sich im Epheserbrief um einen Akt des den Gegenstand durchdringenden Verstandes, während hier nur von einem einfachen Hören, als der Bedingung des Glaubens, die Rede ist und hiezu paßt das ἀκούειν mit dem Genitiv.

V. 15. Keine Predigt ohne Sendung. Paulus denkt hier nicht an einen Verein von Menschen, welcher Missionäre ausschickt. Der Ausdruck ἀποσταλῶσιν, gesandt werden, bezieht sich auf den Apostolat, sofern er von dem Herrn selbst gestiftet ist. Dieser höchste Lehrberuf schließt im Prinzip alle spätere Missionsthätigkeit in sich. An dem Gedanken eines universellen Apostelamts begeistert sich das Gemüt des Apostels; er sieht sie, diese Sendlinge Jesu, wie sie die Welt durchziehen und überall Samen streuen, zur Freude der Völker, die von ihnen die liebliche Kunde vernehmen. Die angeführte Stelle ist aus Jes. 52, 7 geschöpft. Ein analoges Wort findet sich bei Nahum (1, 15), aber in einer kürzeren Form: „Sieh, auf den Bergen die Tritte des Boten, der den Frieden verkündigt.“ Bei diesem Propheten geht das Wort auf den Boten, welcher kommt, Jerusalem den Sturz Ninives anzukündigen. Bei Jesaja hat es mehr Ähnlichkeit mit dem Text des Paulus und bezieht es sich unmittelbar auf die Verkündigung des Heils in der ganzen Welt; denn die folgenden Worte lauten: „Und alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen.“ Auf die Rückkehr aus der Gefangenschaft soll die Verkündigung des endgiltigen Heils folgen. Die Worte: „derer, die den Frieden verkündigen“ fehlen irrigerweise in den alex. Mss. Der Abschreiber hat die beiden εὐαγγελιζομένων verwechselt und so die dazwischenliegenden Worte ausgelassen. Man kann nicht annehmen, daß der T. R. und seine Quellen diese Worte beigefügt hätten; denn man hätte sie dann genauer aus dem Text der

LXX abgeschrieben (vergl. das εἰρήνην an Stelle von ἀκοὴν εἰρήνης). Übrigens ist dies eine der Stellen, wo Paulus absichtlich die Übersetzung der LXX verläßt, um sein Zitat dem hebräischen Text entsprechender zu gestalten, dessen Anfangsworte in der griechischen Übersetzung ganz falsch wiedergegeben sind: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, wie die schöne Zeit auf den Bergen. Der Apostel nimmt sich zugleich die Freiheit, den Text des Jesaja selbst etwas zu ändern. Er läßt die Worte: auf den Bergen, welche auf die evangelische Predigt nicht recht paßten, weg und setzt an Stelle des Singul.: der, der ankündigt den Plural., welcher sich besser für die zahlreichen christlichen Apostel eignet. — Man muß natürlich die Begriffe Friede und Heil der Aufrichtung der Gesetzesherrschaft in der ganzen Welt, auf welche die Juden stolzen Sinnes hofften, gegenüberstellen; vergl. Eph. 2, 27. — Liest man mit drei Mjj. den Artikel τὰ vor ἀγαθά (das Heil, statt: Heil), so spielt der Apostel ausdrücklich auf die bekannten, längst verheißenen Güter an, welche das Glück des messianischen Reichs begründen sollten. Die Auslassung kann durch die LXX veranlaßt sein.

Dies hätte das herrliche Ende des alten Bundes sein sollen: etwas noch Besseres als die Ausbreitung der Gesetzesordnung über alle Völker; ein fröhliches, allseitiges Anbieten des Heils und der himmlischen Gnadengaben, ausgehend von einem Herrn, der reich ist über alle. Und wenn Israel seine Rolle aufzufassen gewußt hätte, statt dieser erbarmungsreichen Güte Gottes feindlich entgegenzutreten, so hätte es seine Ehre darin gesucht, das Werkzeug der letzteren zu werden, und hätte sich selber zu jenem Heer von Sendboten gemacht, welches vom Propheten angekündigt und mit der Predigt des Evangeliums unter allen Völkern beauftragt worden ist. Dieser göttliche Plan ist gescheitert an der dauernden Unfähigkeit des Volks, die Gnadennatur und die universelle Bestimmung des Heils zu erkennen. An diesen tragischen Ausgang erinnern die folgenden Verse.

V. 16—17: **„Aber nicht alle haben dem Evangelium gehorcht; denn Jesaja sagt: Herr, wer hat unsrer Predigt geglaubt? 17 Also kommt denn der Glaube aus der Kunde, und die Kunde findet statt durch das Wort Gottes."** [1])

Das Wort ἀλλά, aber, stellt das, was entstanden ist (der jüdische Unglauben), in starken Gegensatz zu dem, was hätte entstehen sollen. Einem universellen Apostolat hätte ein universeller Glaube entsprechen sollen. Aber so geschah es nicht. Es ist klar, daß diese Worte auf den Unglauben anspielen, mit welchem die Juden in ihrer großen Mehrheit nicht bloß in Palästina, sondern in allen Ländern der Erde auf die Predigt der Apostel geantwortet haben. Der Ausdruck haben nicht gehorcht erinnert an den in V. 3: haben sich nicht unterworfen. Es ist Ungehorsam, wenn man das, was Gott anbietet, nicht annimmt. Der Ausdruck Evangelium nimmt den Begriff evangelisieren (eine gute Botschaft verkündigen) im 15. Vers wieder auf. — Die Verbindung zwischen dem folgenden Zitat und der eben angegebenen Thatsache ist folgende: Und man mußte auf dieses traurige Resultat gefaßt sein; denn dieser Ungehorsam war vorausgesehen und vorausgesagt, Jes. 53, 1. — Jesaja verkündigt in dieser Stelle den Unglauben des Volks Israel gegenüber einem Messias, dessen Erscheinung er beschreibt als eines, der voller Niedrigkeit und voller Schmerzen ist. Er sah wohl ein, daß ein solcher Messias nicht den ehrgeizigen Erwartungen des Volks entsprechen und

---

[1]) T. R. mit AKLP Syr. liest θεου (Gottes); ℵBCDE: χριστου (Christi); bei FG fehlt jede Bestimmung.

daß es ihn verwerfen werde. Der Gegenstand des israelitischen Unglaubens, welchen er ankündigt, ist nicht seine Weissagung selbst, sondern vor allem die Thatsache, in welcher sie ihre Verwirklichung finden wird. Der Apostel fügt nach den LXX dem hebräischen Text das Wort κύριε, Herr, bei. Das Wort ἀκοή, welches wir hier wegen der Beifügung ἡμῶν, unser (der Propheten), mit Predigt übersetzen, bedeutet eigentlich das Hören und umfaßt so mit dem Akt des Hörens zugleich den Inhalt des gehörten Wortes. Der Sinn dieses Wortes ist nicht: was wir, die Propheten, aus dem Mund Gottes hören, sondern: was wir, die Propheten, dem Volk in seinem Namen kundthun. Bei diesem Zitat aus Jesaja denkt der Apostel nicht bloß an den Unglauben des jüdischen Volks in Palästina gegenüber der Predigt der Zwölfe, sondern auch an den der Synagogen aller Welt gegenüber seiner eigenen und derjenigen der Zwölfe und ihrer Mitarbeiter (die κηρύσσοντες, V. 8).

V. 17. Keinerlei logische Notwendigkeit zwang den Apostel, auf die beiden in diesem Vers enthaltenen und schon im 14. Vers ausgesprochenen Gedanken zurückzukommen. Aber er hebt sie noch einmal im Vorübergehen hervor, als bestätigt durch das eben angeführte Jesajawort, und in der Absicht, den im 18. Vers folgenden Einwand deutlicher zu motivieren. Ἄρα: also denn: „gerade so, wie ich sagte." — Am Sinn von ἀκοή, Hören, ist beim Übergang vom 16. zum 17. Vers nichts zu ändern. Nur geht aus dem Fehlen der Beifügung ἡμῶν hervor, daß in diesem Vers nur noch von der Rolle des Hörers die Rede und daß das, was zur Aufgabe des Predigers gehört, für den zweiten Satz aufgespart ist: Der Glaube kommt vom Hören, und das Hören findet statt vermittelst des (verkündigten) Wortes Gottes. Der Apostel entnimmt hier den Gedanken von V. 14c der Stelle des Jesaja, wie er denselben im vorhergehenden Satz den von V. 14b entnommen hat. Es ist somit falsch, mit Meyer, Weiß, Oltramare und andern den Ausdruck Wort Gottes auf den Befehl Gottes, welcher Prediger ausziehen heißt, zu beziehen. Nicht bloß stimmt dieser Sinn nicht mit dem Gebrauch des Wortes ῥῆμα, Wort, in diesem Abschnitt überein (V. 8 und 9), sondern namentlich führt nichts im Text des Jesaja auf die Idee eines Befehls Gottes, durch welchen er die Einsetzung des Predigtamts angeordnet hätte. — Ἐξ, aus; διά, durch; der Glaube entsteht aus dem Hören und das Hören kommt zustande durch die Predigt. Nimmt man die alex. Lesart Χριστοῦ, Christi, an, so ist sie damit zu erklären, daß die Weissagung des Jesaja, Kap. 53, ebenso wie die apostolische Predigt, die Person Christi zum Gegenstand gehabt hat. Liest man θεοῦ, Gottes, so bezeichnet der Genitiv nicht das Objekt, sondern den Urheber.

Hier macht der Apostel sich selbst einen Einwand: Ist diese unerläßliche Bedingung, die der Predigt, gegenüber Israel selbst hinlänglich erfüllt worden?

V. 18: **„Aber ich sage: Haben sie nicht gehört? Ja doch, ihre Stimme ist erschollen durch das ganze Land und ihre Worte bis an der Welt Ende."**

Wie nach Ps. 19, 1 ff. die Himmel und ihre Heere Gottes Dasein und Vollkommenheiten der ganzen Welt verkünden und, so stumm sie sind, ihre Stimme erschallen lassen, hinein in das Herz aller Menschen, so ist, sagt Paulus mit einer gewissen Begeisterung, eingedenk seines eigenen Predigtamtes, die Stimme der Prediger des Evangeliums erschollen in allen Ländern und in allen Städten der bekannten Welt. Keine Synagoge, die nicht davon erfüllt worden wäre, kein Jude auf der Welt, der mit Recht seine Unwissenheit in diesen Dingen vorschützen könnte. — Μὴ οὐκ ἤκουσαν: „es ist doch nicht etwa

vorgekommen, daß sie nicht gehört hätten?" Das μή läßt die negative Antwort erwarten: nein, nichts ist versäumt worden. Offenbar ist auch hier noch, wie im ganzen Abschnitt, von den Juden die Rede. Origenes und Calvin machen mit Unrecht Heiden zum Subjekt von ἤκουσαν, sie haben gehört. In Betreff des μενοῦνγε siehe zu 9, 20. — Das Pronom. αὐτῶν, ihre (Stimme), geht nicht auf das Subjekt von ἤκουσαν, sondern auf das Subjekt des Satzes in dem angeführten Psalm: die Himmel. — Niemand wird denken, Paulus habe hier die Erklärung dieser Psalmstelle geben wollen; es ist eine noch freiere Anwendung derselben, als die, welche V. 6—8 von der Stelle aus dem Deuteronomium gemacht ist.

Der Apostel hat eine erste Entschuldigung, welche man zu Gunsten der Juden anführen konnte, vorgebracht und widerlegt; er tritt bis zum Ende als ihr Verteidiger auf, um ja nichts wegzulassen, was zu ihrer Entschuldigung vorgebracht werden konnte.

V. 19: **„Aber ich sage: Hat Israel es nicht gewußt?**[1]**) Moses zuerst sagt: Ich will euch herausfordern zur Eifersucht durch ein Volk, welches kein Volk ist, und will euch reizen zum Zorn durch ein unverständiges Volk."**

Μὴ οὐκ: „Es ist doch nicht etwa vorgekommen, daß Israel nicht gewußt hätte?" Gewußt, — was denn? Die Ausleger geben auf diese Frage sehr verschiedene Antworten. Die einen, von Chrysostomus bis auf Philippi, Weiß, Luthardt, ergänzen: das Evangelium. Allein was für ein Unterschied wäre in diesem Fall zwischen diesem Einwand und dem vorhergehenden? Philippi sucht ihn in dem Gegensatz zwischen ἔγνω und ἤκουσαν, merken und hören; Luthardt ebenso: „Sie haben gehört, nicht gemerkt." Allein die Beziehung zwischen der so gefaßten Antwort und der im Folgenden angeführten Stelle, durch welche dieselbe bestätigt werden soll, ist nicht klar. Weiß versucht diese Beziehung folgendermaßen zu erklären: Wenn die unwissenden Heiden das Evangelium verstanden haben, sobald es ihnen verkündigt wurde, wie sollten die geistlich entwickelteren Juden nicht imstande gewesen sein, es zu verstehen? Man müßte in diesem Fall in der angeführten Stelle den ganzen Nachdruck auf das den Heiden beigelegte Epitheton ἀσυνέτῳ, unverständig, legen. Allein es bedurfte keines Zitats aus Mose, und noch weniger einer so feierlichen Ankündigung und Hervorhebung desselben durch das Beiwort zuerst, um die klare Thatsache zu beweisen, daß die Heiden in religiöser Hinsicht weniger verständig sind als die Juden. Man brauchte bloß zu antworten: Wenn die Heiden das Evangelium verstanden haben, so hätten die Juden es noch viel mehr verstehen können. Dieses Zitat führt, namentlich zusammen mit den beiden folgenden Stellen aus Jesaja, durch welche Paulus es zu bestätigen für gut findet, auf eine ganz andere Antwort. Hofmann nimmt hier seine Zuflucht zu einem seiner beliebten Kraftstücke. Statt πρῶτος, zuerst, auf Moses zu beziehen, verbindet er es mit dem vorhergehenden Satz: „Hat Israel nicht zuerst gehört, wie dies sein Recht war vermöge der Priorität, die ihm gegenüber den Heiden zukam (1, 16)?" Hält man ihm entgegen, daß in diesem Fall das folgende Zitat in keiner Beziehung steht zu dem Einwand, so antwortet er, eine Widerlegung desselben sei überflüssig. Mir scheint, daß das zu ergänzende Objekt von ἤκουσαν dem Vorangehenden entnommen werden muß; der Grundgedanke im Vorangehenden ist aber der der universellen Predigt des Evangeliums. Paulus fragt somit: Es ist doch

---

[1]) T. R. mit L Syr. stellt Ισραηλ nach ουκ εγνω, während es die andern vor diese Worte (nach μη) setzen.

nicht etwa vorgekommen, daß die Juden nichts erfahren hätten von dem, was sich anbahnte, so daß also die Predigt des Heils unter den Heiden für sie eine Überraschung gewesen wäre, die ihnen zur Entschuldigung dienen könnte? Die dem Moses entnommene Antwort ist in diesem Fall ganz einfach: Nein; schon Moses und noch deutlicher Jesaja hatten die Bekehrung der Heiden angekündigt, welche ihre Berufung durch die Predigt zur Voraussetzung hatte. So ungefähr *de Wette*, *Tholuck*, *Holsten*, *Oltramare*. — Moses ist als *der erste* bezeichnet, nicht um an die jedermann bekannte Thatsache seines zeitlichen Vorhergehens zu erinnern, sondern um auszudrücken, daß schon von den ersten Büchern der heiligen Schrift an der Gedanke Gottes über den in Frage stehenden Punkt Israel offen kundgethan worden ist. Ἰσραήλ steht nach der richtigen Lesart an der Spitze, weil auf ihm der Nachdruck liegt. — Das angeführte Wort steht 5. Mos. 32, 21: „Wie Israel den Herrn zur Eifersucht reizte, indem es anbetete, was nicht Gott ist, so wird der Herr seinerseits es zur Eifersucht reizen durch das, was nicht sein Volk ist.“ Ἐγώ, *ich*: meinerseits, als Antwort auf eure Herausforderung. Es ist unbegreiflich, daß Ausleger, wie *Meyer*, die letzteren Worte auf die Reste der Kanaaniter beziehen mögen, welche die Israeliten in ihrer Mitte hatten fortbestehen lassen und die nun Gott in dem Maß zu segnen beabsichtigen würde, daß die Israeliten auf solches Glück eifersüchtig wären. Das sind exegetische Ungeheuerlichkeiten, zu welchen nur ein vorgefaßtes System der Erklärung der Propheten führen kann. Moses weissagt unzweifelhaft in diesen Worten den Juden, daß die Heiden, sei es durch ihre Siege, sei es dadurch, daß sie ihnen im Besitz des Gottesreichs zuvorkommen, das demütigende Mittel sein werden, durch welches Israel endlich selber zu seinem Gott zurückgeführt werden solle. Das erste der beiden Verb. (παραζηλοῦν) drückt aus, daß Gott den Stachel der *Eifersucht* gebrauchen, das zweite (παροργίζειν), daß diese Eifersucht bis zum *Zorn* gesteigert werde; aber dies alles mit der Aussicht auf ein günstiges Endergebnis, die Bekehrung Israels. Die Worte: *durch das, was nicht Volk ist* sind in dem Sinn aufgefaßt worden, daß die Heiden eigentlich keine *Völker*, sondern bloße Menschenhaufen bildeten. Dieser Gedanke ist gezwungen und liegt außer dem Zusammenhang. Es ist so zu erklären: *was nicht Volk*, d. h. Volk im besonderen Sinn, was nicht *mein* Volk ist.

Israel, welches die heilige Schrift kannte, hätte demnach wissen sollen, daß seine damals so bevorzugte Stellung einmal ein Ende nehmen werde. Noch mehr: Israel war auf die ihm drohende Gefahr, sich selbst den Besitz der Gnade zu rauben, hingewiesen worden. Was Moses anfangs nur verhüllt ausgesprochen hatte, das hat Jesaja später gerade heraus verkündigt: Gott wird sich einst den Heiden durch eine gnadenvolle Predigt offenbaren, welche freudig aufgenommen werden wird, während die Juden hartnäckig alle die Segnungen, die man ihnen darbietet, von sich weisen werden.

V. 20—21: **„Jesaja aber erkühnt sich ganz und gar und sagt: Ich bin gefunden worden[1]) von denen, die mich nicht suchten; ich habe mich geoffenbart denen, die nichts nach mir fragten;** 21 **während er zu Israel spricht: den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt gegen ein widerspenstiges und widerstrebendes Volk.“**

Ἀποτολμᾷ: „er erklärt schonungslos.“ Die angeführte Stelle steht Jes. 55, 1. Die meisten Ausleger der Gegenwart beziehen dieses Wort des Jesaja auf den ungläubigen Teil des jüdischen Volks, welcher nichts nach dem Herrn fragte, auf die Zöllner der damaligen Zeit, während Paulus es auf

[1]) BDFG lesen ἐν nach εὑρέθην und ἐγενόμην.

die Heiden bezieht. Hofmann, von der modernen Erklärung ausgehend, sucht die Art und Weise, wie Paulus zitiert, zu rechtfertigen; natürlich gelingt es ihm nur durch eine sehr gekünstelte Erklärung. Meyer anerkennt den Unterschied zwischen dem Gedanken des Jesaja und dem des Paulus. Aber er meint, Paulus habe in dem ungläubigen Israel einen Typus der Heidenwelt gesehen. Allein was wäre in diesem Fall jenes hartnäckig widerstrebende Israel von V. 2, welches Jesaja dem sich bekehrenden ungläubigen Israel von V. 1 gegenüberstellt? Es wären demnach zwei ungläubige Israel, eines, das sich bekehrt, und eines, welches sich nicht bekehrt. Zu dieser sinnlosen Annahme ist die moderne Exegese genötigt, welche sich sträubt, unter den Bekehrten von V. 1 die Heiden zu verstehen. Die ungekünstelte und unparteiische Untersuchung der Jesajastelle führt zu der Anerkennung, daß der Prophet in V. 1 die Heiden, welche trotz ihrer Unwissenheit zum Heil gelangen werden, den Juden von V. 2 hat gegenüberstellen wollen, welche beharrlich Gott widerstreben, obwohl er sich ihnen seit alten Zeiten geoffenbart hat. Der Ausdruck goi (V. 1) charakterisiert ausdrücklich diejenigen, auf welche sich dieser 1. Vers bezieht, als Heiden, wie der Ausdruck am (Volk), in V. 2, bestimmt Israel kennzeichnet. Dieser Gegensatz ist desto unzweifelhafter, da der Prophet zu dem Ausdruck goi, die Nation, in V. 1, erklärend hinzufügt: „die sich nicht nach meinem Namen nannte." Könnte er von Israel so reden? Ist es also nicht deutlich, daß der Prophet einen Gegensatz herstellt zwischen denen, die den Herrn nicht suchten, denen er sich aber offenbart, und dem Volk im eigentlichen Sinn, welches er immer und immer wieder beruft, das aber beharrlich sein Erbarmen von sich stößt (V. 2)? Der Irrtum unsrer modernen Ausleger wäre allerdings begreiflich, wenn die beiden Gedanken des künftigen Unglaubens der Juden gegenüber dem Messias und der Berufung der Heiden zur zeitweiligen Ausfüllung ihres Platzes im Reiche Gottes dem Geist des Propheten im ganzen fremd wären; allein das ist nicht der Fall. Sie sind an mehreren Stellen des Jesaja ausgesprochen; so 52, 13—15, wo geschildert ist, wie die heidnischen Könige und Völker, die nie eine Weissagung gehört haben, an den leidenden und erhöhten Messias glauben, während die Juden ihn verwerfen, sie, denen er klar vorausverkündigt war (53, 1); so auch 49, 4, wo der Mißerfolg des Werkes des Knechts des Herrn bei Israel vorausgesagt und ihm als reiche Entschädigung dafür die Bekehrung der Heiden versprochen wird (V. 6). Man sieht, daß die angeblichen Fortschritte in der modernen Erklärung der Propheten sehr oft einen wirklichen Rückschritt bezeichnen. Paulus hat demnach den Gedanken des Jesaja ganz wohl verstanden, und die Geschichte bestätigt es. Die naive Unwissenheit und Verderbtheit der Heiden ist für das göttliche Licht ein leichter zu überwindendes Hindernis gewesen, als der Stolz und die Verstocktheit der Juden, welche in demselben Maße zunahmen, in welchem ihnen die Gnade dargeboten wurde. — Die Worte: ich habe mich geoffenbart wiederholen den weiter oben entwickelten Gedanken der universellen Predigt. — Das ἐν, welches der Vatic. und einige Mss. nach εὑρέθην und ἐγενόμην lesen, kann auf Grund der LXX leicht ausgelassen worden sein.

V. 21. Dieses zweite Zitat aus Jesaja dient dazu, den Gegensatz zwischen dem Verhalten Israels und dem der Heiden vollends recht hervortreten zu lassen. Der Herr ist Jes. 65, 2 dargestellt unter dem Bild eines Vaters, welcher vom Morgen bis zum Abend seine Arme gegen sein Kind ausstreckt und nur auf Kälte und Widerstreben bei ihm stößt. Vom Standpunkt der Prädestinationslehre aus müßte man annehmen, daß es ein und derselbe Gott sei, der dieses Verhalten des Volks vorherbestimmt habe und der es inständig bitte, dasselbe aufzugeben! — Die Präpos. könnte zwar wohl

bedeuten: mit Bezug auf; vergl. Luk. 19, 9; 20, 19; Hebr. 1, 7. Aber die gewöhnliche Bedeutung zu läßt sich rechtfertigen. Denn wenn auch Gott beim Propheten von Israel in der dritten Person redet, so ist doch das prophetische Wort an dieses gerichtet; vergl. 3, 19. — Den ganzen Tag: während des ganzen theokratischen Zeitraums, welcher für den Herrn nur wie ein langer Tag flehentlichen Bittens ist. Die Worte καὶ ἀντιλέγοντα, und widerstrebend, sind von den LXX in den hebräischen Text eingefügt worden. Sie kennzeichnen die erschlichenen und erkünstelten Beweisgründe, mit welchen Israel seine beharrliche Weigerung, zu dem Herrn zurückzukehren, zu rechtfertigen sucht; vergl. im Buch Maleachi das häufige Wort: „Und ihr habt gesagt . . .!“

So hat Israel, um seine eigene Gerechtigkeit zu behaupten und sein Monopol aufrecht zu erhalten, das Heil aus Gnaden von sich gestoßen und dem evangelischen Universalismus den Krieg erklärt. Und diesen doppelten Fehler zu mildern, fehlt ihm jede Entschuldigung. Die Heilsboten sind ihm selbst bis ans Ende der Welt nachgegangen, um ihm wie den Heiden die Gnade anzubieten. Gott hatte es im voraus, vom Anfang seiner Geschichte an, auf die Gefahr hingewiesen, die ihm drohte, daß es von den Heiden, die es so verachtete, einst könnte überholt werden (V. 18—20). Nichts hat gewirkt. Es hat in seinem Widerstand beharrt . . . (V. 21). Der Prozeß ist nunmehr klar gelegt. Die Thatsachen beweisen, daß Gott es nicht willkürlich ausgeschlossen hat, sondern daß, wenn er es verwirft, er es nur thut, weil Israel sich hartnäckig geweigert hat, auf seinen Plan einzugehen.

Indes ist mit all dem noch nicht das letzte Wort in dieser Geschichte gesprochen. Das 11. Kapitel zeigt uns, wie Gott aus überschwänglicher Gnade sich vorbehalten hat, sein strenges Verfahren zu dem herrlichsten Endergebnis, zuerst für die Heidenwelt und zuletzt für Israel selbst, zu führen.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Kap. 11.

Grenzen und heilsame Folgen der Verwerfung Israels.

Der Apostel hat im 9. Kapitel gezeigt, daß Gott durch die Erwählung Israels das Recht nicht verloren habe, im Notfall die strengste Maßregel gegen dasselbe zu ergreifen. Dann hat er im 10. Kapitel nachgewiesen, daß, wenn er diese Maßregel wirklich ergriffen hat, dies begründet und sittlich notwendig war. Er legt nunmehr in Kap. 11 dar, daß sie nur mit allen den Rücksichten ergriffen worden ist, welche auf die Stellung dieses Volks zu nehmen waren, und in solcher Weise, daß sie zum Heil der ganzen Welt und zu seinem eigenen mitwirken muß. Das Verhältnis dieser drei Kapitel zu einander hat Schlatter treffend so angegeben: „Der Apostel hat die Anklage Israels gegen Gott zum Schweigen gebracht und an die Stelle derselben die Anklage Gottes gegen Israel treten lassen. Aber darin liegt noch keine Beruhigung. Nachdem er uns in die Tiefe geführt hat, erhebt er uns wieder, indem er zeigt, wie in dem Gericht selbst Gottes Güte und Gnade waltet.“

Das Kapitel enthält die Entwickelung zweier Hauptgedanken, dann einen zusammenfassenden Schluß. Der erste Gedanke ist der: Die Verwerfung Israels umfaßt nicht das ganze Volk, sondern nur einen Teil davon (V. 1—10); sie trifft nur jenen fleischlichen Teil des Volks, auf welchen sich die in Kap. 9 angeführten Beispiele bezogen. Der zweite ist der: Diese teilweise Verwerfung selbst ist nur vorübergehend (V. 11—32); nachdem sie den verschiedenen Zwecken gedient haben wird, welche sich Gott beim Beschluß

derselben vorgesetzt hatte, wird sie ein Ende nehmen und die ganze Nation wird wiederhergestellt werden und mit den Heiden die endliche Einheit des Reiches Gottes verwirklichen. Der Schluß besteht in einer Rückschau auf diesen ganzen, umfassenden Plan Gottes und in dem Ausdruck der anbetenden Stimmung, welche durch diese Betrachtung in dem Apostel hervorgerufen wird (V. 33—36).

Die Verwerfung Israels ist nur eine partielle: V. 1—10.

Der partielle Charakter der Verwerfung des Volks Gottes wird erwiesen einmal an der Bekehrung des Paulus selbst (V. 1), sodann an dem Dasein einer ganzen judenchristlichen Gemeinde (V. 2—6). Wenn diese nicht das ganze jüdische Volk umfaßt, so ist es die Wirkung eines Gerichts der Verstockung, welches die Masse des Volks getroffen hat und durch den sittlichen Zustand desselben notwendig gemacht worden ist (V. 7—10).

V. 1: **„Ich sage also: Hat Gott sein Volk verworfen?[1]) Nimmermehr. Denn ich bin selbst ein Israelite, aus Abrahams Samen, aus Benjamins Stamm.“**

Nach Weiß würde Paulus mit dem οὖν, also, auf die in Kap. 9 aufgestellte allgemeine Frage zurückkommen. Mir scheint die Beziehung zu dem Vorangehenden eine natürlichere zu sein. Aus allem, was im Vorhergehenden über das Recht Gottes und die Sünde Israels gesagt ist (Kap. 9 und 10), hätte der Leser schließen können, daß Gott vollständig und endgiltig mit allem, was den Namen Israel trägt, gebrochen habe; daher das also in der Frage. — Die Form der Frage ist der Art (μή), daß man nur eine negative Antwort erwarten kann. Ebenso liegt dies im Pronom. αὐτοῦ, sein, welches für sich allein schon die sittliche Unmöglichkeit einer solchen Maßregel in sich schließt. — Der Ausdruck sein Volk geht nicht, wie mehrere gemeint haben, bloß auf den erwählten Teil des Volks; sondern, wie dies schon im Ausdruck selbst liegt, auf die ganze Nation. Es ist in der That klar, daß das ganze übrige Kapitel nicht das Los der an Jesum gläubig gewordenen Israeliten bespricht, sondern das der Nation als eines Ganzen. — Der Apostel entnimmt seinem eigenen Beispiel eine erste, vorläufige Antwort. Ist nicht er, ein Jude, von wohlbezeugter, israelitischer Herkunft, durch die Berufung, die er von oben erhalten, ein lebendiger Beweis, daß Gott nicht in Masse und ohne Unterschied sein ganzes, früheres Volk verworfen hat? De Wette und Meyer geben dieser Antwort eine ganz andere Bedeutung. Nach ihnen sollte Paulus sagen wollen: „Ich bin ein zu guter Freund meines Volks, als daß ich etwas Derartiges behaupten könnte.“ Als ob das Interesse der Wahrheit bei Paulus nicht über das Nationalgefühl vorherrschen würde! Und was würden in diesem Fall die Bezeichnungen Abkömmling Abrahams und Benjamins bedeuten? Zwar führt Meyer eben diese für seine Erklärung an, aber mit Unrecht; denn auch mit dem besten israelitischen Geburtsschein könnte man sich als schlechten Freund dieses Volks erweisen. Was Paulus damit sagen will, ist dies: „Ich bin zwar ein Israelite vom reinsten Blut; nichtsdestoweniger hat Gott, wie ihr seht, einen wahren Gläubigen aus mir gemacht.“ Meyer wendet noch ein, ein Mann wie Paulus nehme eben eine Ausnahmestellung ein. Allein der Apostel beschränkt sich ja nicht darauf, diese persönliche Thatsache anzuführen; er fügt gleich darauf, vom 2. Vers an, die offenkundige Thatsache eines ganzen Rests von Israel, der gerettet worden ist, hinzu. — Weizsäcker macht aus Anlaß von V. 1 die bedeutungsvolle Bemerkung: „Paulus könnte unmöglich

---

[1]) AD fügen ον προεγνω (welches er zuvor erkannt hat) bei; ist aus V. 2 entnommen.

seinen Beweis aus seiner eigenen Person schöpfen, wenn die Masse der Christen Roms judenchristlich und sie somit selbst die beste Widerlegung der gemachten Einwendung gewesen wären."

V. 2—6.

V. 2—3: **„Gott hat sein Volk nicht verworfen, das er zuvor erkannt. Oder wisset ihr nicht, was die Schrift in der Stelle von Elias sagt; wie er vor Gott gegen Israel eintritt**[1]**: 3 Herr, sie haben deine Propheten getötet**[2]**, sie haben deine Altäre umgestoßen, und ich bin allein übrig geblieben, und sie trachten nach meinem Leben."**

Die förmliche Verneinung, mit welcher der 2. Vers beginnt, wird allgemein bestätigt im Folgenden: Oder wisset ihr nicht? Mehrere Ausleger (Or., Aug., Chrys., Luth., Calv. u. a.) haben die Worte: welches er zuvorerkannt als eine Beschränkung des allgemeinen Begriffs Volk Israel aufgefaßt: „Er hat die Masse des Volks ganz wohl verwerfen können, aber nicht den zuvorerkannten Kern, welcher im eigentlichen Sinn sein Volk bildet." Diese Erklärung ist unmöglich; denn es handelt sich hier, wie wir schon im 1. Vers gesehen haben, nicht um das Los dieses Kerns, sondern um das des Volks als ganzen. Redet der Apostel nicht vom gesamten Volk, wenn er im 28. Vers sagt: „Gemäß der Erwählung werden sie geliebt um der Väter willen; denn die Gaben und die Berufung Gottes sind unwiderruflich?" Diese Worte sind die Erklärung des Paulus selbst zu dem Ausdruck des 2. Verses: sein Volk, das er zuvorerkannt hat. Unter allen Völkern der Erde ist nur ein einziges durch einen Akt des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Liebe erwählt und im voraus erkannt worden als das Volk, dessen Geschichte mit der Verwirklichung des Heils zusammenfallen würde. Bei allen andern ist das Heil bloß Sache einzelner, mehr oder weniger zahlreicher Individuen; aber hier ist der Begriff des Heils geknüpft an die Nation selbst, ohne daß jedoch die Freiheit der Individuen im mindesten durch diese Gesamtbestimmung des Volks in Frage gestellt wäre. Die Israeliten zur Zeit Jesu haben ihn verwerfen können; eine unbegrenzte Reihe von Geschlechtern wird Jahrhunderte hindurch diese Thatsache des nationalen Unglaubens fortführen können. Gott hat keine Eile; die Zeit kann sich, so wie es ihm gefällt, in die Länge ziehen. Er wird, wenn es nötig ist, Jahrhunderte an Jahrhunderte fügen, bis endlich das Geschlecht kommt, das bereit ist, die Augen zu öffnen und in freier Weise seinem Messias zuzujubeln. Gott hat diese Nation als gläubige und als gerettete zuvorerkannt, und früher oder später muß es mit ihr zu beidem kommen. Es ist zu beachten, daß das Wort zuvorerkennen, welches hier nicht wie 8, 29 im Gegensatz steht zu vorherbestimmen, an unsrer Stelle leichter den Begriff der Vorherbestimmung in sich schließen kann, welcher sich so natürlich mit dem Begriff des Vorhererkennens verknüpft. — Sicher aber ist es falsch, wenn man in diesem Zusammenhang mit van Hengel und Weiß den Begriff des Vorhererkennens auf die nachherige Widerspenstigkeit und den widerstrebenden Geist Israels bezieht, in dem Sinn: „Gott hat es erwählt, obwohl er alle seine Sünden zuvor erkannt hat."

Wie gewöhnlich, hat die Redensart: Oder wisset ihr nicht? die Bedeutung: „Oder, wenn ihr das Gegenteil behauptet, vergesset ihr . . .?" Der Ausdruck ἐν Ἠλίᾳ, wörtlich: in Elia, ist eine häufige Form des Zitierens

---

[1]) T. R. liest hier λεγων (indem er sagt) mit ℵ L Syr[sch].
[2]) T. R. liest hier και (und) mit DEL Syr.

im N. T. (Mark. 12, 26; Luk. 20, 37) und bei den Rabbinen, und bedeutet: „in der Stelle der heiligen Schrift, welche die Geschichte des Elia enthält.“ — Die Präpos. κατά kann hier nichts anderes bedeuten, als gegen. Eintreten gegen ist ein auffallender Ausdruck; aber er dient dazu, den abnormen Zustand des Volks hervortreten zu lassen, hinsichtlich dessen der Prophet nicht anders beten konnte, als eben so, d. h. indem er vor Gott gegen das Verhalten desselben Verwahrung einlegte. Vergl. 1. Kön. 19, 10. 14. 18.

V. 3. Im Hebräischen steht der zweite Satz des V. voran; die besondere Absicht, welche Hofmann und Weiß für diese Umstellung suchen, läßt sich, wie wir sehen werden, nicht rechtfertigen. Der Ausdruck: die Altäre Gottes, scheint mit dem Gesetz im Widerspruch zu stehen, welches nur Einen rechtmäßigen Altar, den des Heiligtums, voraussetzt. Allein das Gesetz selbst gestattete die Errichtung von Altären an allen den Orten, wo Gott sich sichtbarlich geoffenbart hatte (2. Mos. 20, 24), z. B. in Bethel. Da überdies die Teilnahme an dem rechtmäßigen Altar im Zehnstämmereich untersagt war, so ist es wahrscheinlich, daß unter solchen Umständen die Gläubigen sich die Freiheit nahmen, anderswo als auf dem rechtmäßigen Altar zu opfern. — Meyer und Weiß erklären das Wort allein beim Propheten in dem Sinn: „allein unter den Propheten“, während es bei Paulus bedeuten würde: „allein unter den Gläubigen.“ Allein dieser Unterschied ist mit der Antwort Gottes nicht vereinbar; denn die siebentausend, die nach der letzteren vorhanden sind, sind offenbar keine Propheten, sondern einfache Anbeter. Elias, in dem Zustand tiefer Entmutigung, in welchen ihn die vorhergehenden Ereignisse versetzt hatten, sah in Israel nur noch Götzendiener, oder Gläubige, die zu feig sind, als daß sie noch diesen Namen verdienten.

V. 4—5: „**Aber was sagte ihm der göttliche Spruch? Ich habe mir selbst siebentausend Mann erhalten, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben.** 5 **So ist denn auch zu dieser Zeit ein Rest da, nach der Wahl der Gnade.**“

Χρηματισμός: die Leitung einer Angelegenheit; von da aus: eine Entscheidung der kompetenten Behörde; dann: ein göttlicher Spruch, ein Orakel (Matth. 2, 12). — Es ist unmöglich, die Worte: „Ich habe mir erhalten“ auf die zeitliche, irdische Erhaltung eines Kerns frommer Israeliten inmitten der Gerichte, welche bald über Israel hereinbrechen werden, zu beziehen. Im geistlichen Sinn erhält sie sich Gott, als treue Anbeter mitten unter dem herrschenden Götzendienst. Sie sind der Sauerteig, welchen seine Treue inmitten seines entarteten Volkes bewahrt, das κατάλειμμα, der gerettete Rest, von 9, 27. — Man begreift nicht, was Hofmann veranlassen mag, die Form κατέλιπον als dritte Person des Plural. zu fassen: „Sie (die Verfolger) haben mir siebentausend Mann übrig gelassen.“ Das kann nicht der Sinn sein im Hebräischen, wo die Grammatik dagegen spricht, ebensowenig aber bei Paulus, bei welchem die Worte mir selbst und nach der Wahl der Gnade, V. 5, beweisen, daß es sich um eine Handlung Gottes handelt; vergl. 9, 29 (ἐγκατέλιπεν). Das Pronom. mir selbst gehört nicht dem hebräischen Text an; es ist von Paulus beigefügt, um die Absicht, welche die Gnade bei dieser Erhaltung hatte, besser hervortreten zu lassen. — Dem Subst. Βάαλ, Baal, geht der Artikel des Feminin. τῇ voraus: „die Baal“. Diese Form ist auffallend, weil Baal, der Sonnengott bei den Phöniziern, eine männliche Gottheit war, welcher, als weibliche Gottheit, Astarte, die Göttin des Mondes, entsprach. Bei den LXX kommt der Name Baal bald weiblich, bald männlich vor. An unsrer Stelle gebraucht ihn diese Übersetzung als Femin. Um diese Form zu erklären, hat man angenommen, Baal werde

zuweilen als mannweibliche Gottheit aufgefaßt. Allein wir finden in 1. Sam. 7, 4 Baal neben Astarte, und zwar beide in der weiblichen Form. Es scheint uns natürlicher zu sein, wenn man einfach das weibliche Subst. εἰκόνι ergänzt, im Sinn von: „Das Bild Baal." Meyer wendet ein, daß in diesem Fall der Art. τοῦ vor Βάαλ stehen müßte. Aber die Juden identifizierten gerne die falschen Götter mit deren Bildern, um gleichsam auszudrücken, daß der Gott nichts anderes sei, als dieses sinnliche Abbild. Vergl. eine ähnliche Ausdrucksweise Apg. 14, 13, wo das Wort Jupiter den Tempel dieses Gottes bezeichnet. Die Rabbinen hatten, in demselben verächtlichen Sinn, zur Bezeichnung der Götzenbilder den Ausdruck elohoth erfunden, den weiblichen Plur. von elohim, und manche sind von da aus auf den Gedanken gekommen, der weibliche Artikel an unsrer Stelle finde in einem Gefühl derselben Art seine Erklärung. Dillmann hat eine andere Erklärung vorgeschlagen, welche Weiß und Luthardt für wahrscheinlicher halten (Vortrag in der K. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1881): Die palästinensischen und hellenistischen Juden hätten das Aussprechen des Namens Baal vermieden und bei der öffentlichen Vorlesung das Feminin. αἰσχύνη (Schmach) dafür gesetzt; um nun den offiziellen Vorleser auf diese vorzunehmende Änderung aufmerksam zu machen, habe man im Text dem Namen Baal den weiblichen Artikel vorangesetzt.

V. 5. Dieser Vers wendet das Beispiel der siebentausend auf die gegenwärtigen Verhältnisse an. — Von den drei Partikeln, welche diesen Vers mit dem Vorangehenden verbinden, οὕτως, so, οὖν, denn, καί, auch, bezieht sich die erste auf die innere Übereinstimmung der beiden Thatsachen, sofern sich in beiden dasselbe Prinzip verwirklicht; die zweite auf die sittliche Notwendigkeit, mit der die eine aus der andern vermöge dieser Analogie sich ergiebt; die dritte bezeichnet einfach die Hinzufügung eines neuen Beispiels zu dem früheren. — Der Rest, von welchem der Apostel redet, bezeichnet offenbar den kleinen Teil des jüdischen Volks, welcher in Jesus den Messias erkannt hat. Der Ausdruck λεῖμμα, Rest, hängt mit dem vorhergehenden Verb. κατέλιπον, ich habe erhalten, zusammen. Es ist nicht die Rede von den Gliedern des jüdischen Volks, welche den Untergang Jerusalems überleben werden und erhalten bleiben, um in die Verbannung zu gehen. Diese bilden vielmehr den verworfenen Teil, auf welchen sich die Worte V. 7—10 beziehen. Die Worte: nach der Wahl der Gnade könnten auf die mehr oder weniger zahlreichen Individuen gehen, welche dieser zum Kern der Kirche gewordene heilige Rest umfaßt und deren Glauben Gott vorausgesehen hat (8, 29 f.). Aber da es sich in diesem ganzen Kapitel um das Los des jüdischen Volks im allgemeinen handelt, so geht die Idee der göttlichen Erwählung mehr auf dieses in seiner Gesamtheit; vergl. V. 2 und 28. Was sich in der That aus der Gnadenwahl, welche dem ganzen Volk zu teil geworden ist, ergiebt, ist nicht das Heil dieser oder jener Glieder des Volks, sondern die unzerstörbare Existenz eines gläubigen Rests in diesem auserwählten Volk in allen Zeitabschnitten seiner Geschichte, selbst in den unheilvollsten Perioden des Unglaubens, wie zur Zeit des Wirkens des Elia oder zu der des Kommens Jesu Christi. Der Gedanke, der in den Worten: „nach der Wahl der Gnade" liegt, ist also der: Vermöge der Erwählung Israels als Heilsvolks hat Gott dasselbe in unsern Tagen nicht eines gläubigen Rests ermangeln lassen, so wenig wie im Zehnstämmereich zur Zeit der siegreichen Herrschaft des gröbsten Heidentums. Aber wo findet sich in den angeführten Worten der Begriff der Gnade, der im folgenden V. noch so besonders hervorgehoben wird? Er kann nur den Worten κατέλιπον ἐμαυτῷ, ich habe mir selbst erhalten, entnommen sein: Gott ist es, der das gethan hat, und zwar für sich selbst. Ebendeshalb kann der Apostel so fortfahren, wie er es V. 6 thut.

V. 6: **„Ist es aber durch Gnade, so ist es nicht mehr durch Werke, da ja die Gnade nicht mehr Gnade wäre.“** [1])

Der Apostel will den Gedanken hervorheben, daß, wenn Israel dieses Vorrecht hat, immer einen gläubigen Rest zu besitzen, dies keineswegs auf einem besonderen Verdienst beruht, welches sich dieses Volk vor Gott durch seine Werke erworben hätte; es ist rein Sache der Gnade auf seiten dessen, der es erwählt hat. Sobald man dieses Verfahren Gottes durch etwas Verdienstliches mitbestimmt werden ließe, würde man der Gnade ihren Charakter des Freiwilligen nehmen; sie wäre nicht mehr, was sie ist. Paulus fügt hier diesen Gedanken bei, weil nur dann, wenn die Erhaltung des gläubigen Rests eine Gnade ist, die Verwerfung der Masse keine Ungerechtigkeit ist. Wenn Israel, als Volk, auch nur das geringste Verdienst der Werke hätte, das seine Erwählung begründen würde, so wäre die auch nur teilweise Verwerfung, von welcher Paulus redet, ein Unrecht und daher unmöglich. — Das Wort οὐκέτι, nicht mehr, ist hier im logischen Sinn zu nehmen: nachdem einmal das Prinzip der Gnade aufgestellt ist. — Das Verb. γίνεται (wörtlich: wird, nicht ist) muß so erklärt werden, wie Meyer thut: Die Gnade hört auf, sich als das, was sie ist, zu erweisen, bei ihrer Verwirklichung das zu werden, was sie ihrem Wesen nach ist. Siehe S. 183.

Der zweite, diesem parallele Satz, wie er im T. R. steht, ist verdächtig, weil er in den meisten Urkunden, namentlich in den alex. und gräko-lat. Texten, den Vatic. ausgenommen, fehlt. Ferner läßt sich schwer ein Grund denken, aus welchem die Abschreiber diesen Satz sollten weggelassen haben. Endlich enthält er einen Gedanken, der dem Zusammenhang fremd ist. Weiß sucht ihn zwar in denselben einzufügen, aber, wie mir scheint, vergeblich.[2]) Volkmar, um dem Vatic. treu zu bleiben, macht eben jenes Fehlen einer Beziehung zum übrigen Zusammenhang dahin geltend, daß diese Thatsache die Abschreiber befremdet und das Weglassen herbeigeführt habe. Das heißt ihnen zu viele Ehre anthun. Wir hätten viel bedeutendere und zahlreichere Varianten im N. T., wenn die Abschreiber in so freier Weise verfahren wären. Es ist viel wahrscheinlicher, daß ein Leser einen dem vorhergehenden parallelen, die Antithese enthaltenden Satz gebildet und ihn auf den Rand geschrieben hat, von wo aus er dann in den Text übergegangen ist. Die Fälle dieser Art sind häufig. Man sieht, daß man zur Erklärung dieses Verses in keiner Weise genötigt ist, mit der Tübinger Schule anzunehmen, der Apostel wolle das judenchristliche Prinzip der Vermischung von Werken und Gnade widerlegen. Wenn überdies der Apostel hier seine judenchristlichen Leser im Auge gehabt hätte, warum hätte er seine Rede nicht unmittelbar an seine heidenchristlichen Leser gerichtet, wie in der Stelle V. 13 und 14, welche Volkmar selbst mit dieser hier in Parallele setzt?

Diese ganze Stelle ist das Gegenstück zu dem Abschnitt 9, 6—13. Der letztere bezog sich auf den fleischlichen Teil des Volks und legte das Recht Gottes dar, ihn zu verwerfen (so gut wie Ismael und Esau); die vorliegende Stelle bezieht sich auf den gläubigen Teil und stellt die Thatsache fest, daß Gott es nicht unterlassen hat, einen solchen guten Kern in Israel zu erhalten.

---

[1]) T. R. liest hier mit BL, den Mnn. und Syr.: ει δε εξ εργων, ουκετι εστι χαρις, επει το εργον ουκετι εστιν εργον (ist es aber durch Werke, so ist es nicht mehr Gnade, da ja das Werk nicht mehr Werk wäre). Diese Worte fehlen in ℵ A C D E F G P It. Vg; außerdem finden sich noch viele Varianten in diesem Satz.

[2]) In dem Sinn, daß, wenn einmal das Prinzip der Gnade aufgestellt ist, das Werk aufhören würde, das zu sein, was es ist (das Mittel, um Gottes Gunst zu erwerben). Allein es ist nur die Rede von dem Wesen der Gnade (V. 5). Westcott-Hort weicht hier vom Vatic. ab.

Diese beiden Gedanken bilden zusammen die volle Wahrheit bezüglich des Verhaltens Gottes gegen Israel.

Reuß findet in der Stelle zwei Theorieen nebeneinander gestellt, welche „die Logik als sich widersprechende ansehen muß". Die eine wäre die von der unbedingten Gnade; mit dieser würde der Apostel das Vorhandensein des heiligen Restes erklären; die andere wäre die von den Werken; mit dieser würde er die Verwerfung des Volks in seiner Gesamtheit rechtfertigen. Allein es liegt durchaus kein Widerspruch vor. Das Entgegenkommen der Gnade gegen die Erwählten schließt bei diesen keineswegs die Bedingung des Glaubens aus, und die Schuld des Volks besteht eben in dem freiwilligen, beharrlichen Widerstand gegenüber den Mahnstimmen der Gnade.

Der Apostel hat sich die Frage vorgelegt, ob das jetzige Verhältnis zwischen Gott und Israel das eines absoluten Bruches sei; und er hat zunächst die Antwort gegeben: nein, sofern wenigstens ein Teil von Israel die Gnade erlangt hat und den heutigen Kern der Kirche bildet. Aber, fügt er hinzu — denn darin liegt die andere Seite der Wahrheit — es ist nicht zu bestreiten, daß der größte Teil des Volks mit Verstocktheit heimgesucht worden ist. Dies legt er in den Versen 7—10 dar, indem er nach seiner Gewohnheit darthut, daß jene strenge Maßregel den vorausgegangenen Begebenheiten der theokratischen Geschichte und den Erklärungen der Schrift entspricht. Dies ist das Wahrheitselement, das in dem in V. 2 verneinten Gedanken, daß Gott sein Volk habe verwerfen können, enthalten ist.

V. 7—8: **„Was ist es also? Was Israel sucht[1]), hat es nicht erlangt[2]), während der auserwählte Kern es erlangt hat; 8 wie[3]) geschrieben steht: Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben, Augen zum Nichtsehen und Ohren zum Nichthören bis auf diesen Tag."**

Mit der Frage: Was ist es also? will Paulus sagen: Wenn, wie ich eben gezeigt habe, Israel als Volk nicht wirklich verworfen ist, was ist dann vorgefallen? Wie ist diese Lage zu verstehen? Der Schlüssel zu diesem Rätsel liegt darin: Die Rechtfertigung, welche die Masse des Volks auf dem Weg der eigenen Gerechtigkeit zu erlangen suchte, ist ihr versagt worden, um allein denen zu teil zu werden, welche den aus Gnaden erwählten Rest bilden. — Das Präs. ἐπιζητεῖ, sucht, für welches man nicht mit FG und der Peschito das Imperf. ἐπεζήτει, suchte, setzen darf, giebt das an, was Israel gethan hat und selbst noch in dem Augenblick, da der Apostel schreibt, thut. Die andern, οἱ λοιποί; die Masse des Volks; sie sind von einem Gericht der Verstockung heimgesucht worden. Der Ausdruck πωροῦν, verhärten, bedeutet eigentlich: ein Organ seines natürlichen Empfindungsvermögens berauben; aufs Sittliche bezogen: dem Herzen die Fähigkeit nehmen, von dem, was heilig, was göttlich ist, berührt zu werden, dem Erkenntnisvermögen die Fähigkeit entziehen, zwischen dem Wahren und Falschen, dem Guten und Bösen zu unterscheiden. Vergeblich sucht Oltramare dem ἐπωρώθησαν die mediale Bedeutung: sie haben sich verhärtet, zu geben. Diese abgeschwächte Bedeutung ist unmöglich angesichts des V. 8 und des σκοτισθήτωσαν in V. 10, welches notwendig als Passiv. zu nehmen ist. Wir begegnen hier wieder dem σκληρύνειν, verhärten, von 9, 18, in ausdrücklicher Anwendung auf die kon=

---

1) FG It. Syr.: επεζητει (suchte) statt επιζητει (sucht).

2) T. R. liest, nur mit Mnn., τουτου statt τουτο.

3) ℵ B: καθαπερ statt καθως.

krete Thatsache, welche der Apostel schon in jener Stelle im Auge hatte (siehe am Schluß von V. 10).

V. 8. Die Thatsache dieses Gerichts beobachtete Moses schon bei den Juden seiner Zeit, wenn er zu ihnen sprach, 5. Mos. 29, 4: „Der Herr hat euch ein Herz gegeben, nicht zu erkennen, Augen, nicht zu sehen, Ohren, nicht zu hören, bis auf den heutigen Tag." Und doch (V. 2) „hatten sie alles gesehen, was der Herr vor ihren Augen gethan hatte". Alle diese in der Wüste geschehenen Wunderthaten hatten sie gesehen, eigentlich ohne sie zu sehen; sie hatten die täglichen Mahnungen des Moses gehört, ohne sie zu hören, weil sie unter der Herrschaft eines unempfänglichen Geistes standen; und dieses Gericht, welches während der vierzig Jahre ihres Verworfenseins in der Wüste auf ihren Vätern gelastet hatte, lag noch auf den Kindern in dem Augenblick, da sie sich anschickten, in Kanaan einzuziehen: bis auf den heutigen Tag, sprach Moses in der Ebene Moabs, nachdem sie die Wüste verlassen hatten. Paulus nimmt beim Zitieren dieses so merkwürdigen Spruches eine unbedeutende Änderung vor; er setzt statt der ersten Worte: „Gott hat euch nicht gegeben ein Herz, zu erkennen" einen etwas andern Ausdruck, welchen er aus Jes. 29, 10 entlehnt: „Der Herr hat über euch einen Geist der Betäubung gebreitet." Die negative Form, deren sich Moses bedient hatte („Gott hat euch nicht gegeben ..."), paßte vollkommen zu dem Augenblick, da dieses lang dauernde Gericht seinem Ende nahe war: „Gott hat euch diese Gnade bis heute nicht erwiesen; aber er wird sie euch endlich gewähren"; dagegen war um die Zeit, da der Apostel schrieb, die affirmative Form, welche Jesaja zum Ausdrücken desselben Gedankens gebrauchte, weit besser am Platz: „Gott hat über euch gebreitet ..." Der Zustand Israels in der Zeit, da Paulus schrieb, glich wirklich in jeder Hinsicht demjenigen des Volks zu der Zeit des Jesaja, da es blindlings dem Strafgericht der Gefangenschaft entgegenrannte. — Es liegt etwas Paradoxes in dem Ausdruck: Geist der Betäubung; denn das Gewöhnliche ist, daß der Geist anregt und weckt, statt empfindungslos zu machen. Allein Gott kann auch eine Kraft, welche lähmend wirkt, in Thätigkeit setzen. Dies geschieht, wenn er zeitweilig einen Menschen, der ihm beharrlich widersteht, einer solchen Verblendung preisgeben will, daß er sich sozusagen mit eigener Hand bestraft; vergl. das Beispiel Pharaos (9, 17) und das des Saul (1. Sam. 18, 10). — Der Ausdruck κατάνυξις kommt nur zweimal vor in den LXX (Jes. 29, 10 und Ps. 60, 5); in der ersten Stelle steht er für thardemah, tiefer Schlaf; in der zweiten für thareelah, was Gesenius mit Taumel übersetzt. Das Wort kommt her von κατανύσσω, stechen, durchbohren; von da aus, aufs Sittliche bezogen (Apg. 2, 37), jemand einen durchbohrenden Schmerz bereiten; und da ein sehr heftiger Schmerz einen vorübergehenden Zustand völliger Empfindungslosigkeit zur Folge haben kann, kommt man auf die Bedeutung: in einen Zustand der Betäubung oder Erstarrung versetzen, so daß man, auch wenn man die Augen offen hat und hört, doch nichts sieht und nichts vernimmt. Diese Ableitung, die Fritzsche mit viel Gelehrsamkeit nachgewiesen hat, ist sicher der noch von Volkmar verteidigten vorzuziehen, wonach das Wort von νύω, νύζω, νυστάζω, den Kopf zum Schlafen neigen, dann: einschlummern, herkommen würde. Die Werke Gottes haben zwei Seiten; eine äußere, das ist die materielle Thatsache, und eine innere, das ist der göttliche Gedanke, der in der Thatsache enthalten ist. Daher kann es vorkommen, daß, wenn die inneren Organe des Menschen gelähmt sind, er die Werke Gottes sieht, ohne sie zu sehen, und seine Worte hört, ohne sie zu hören; vergl. Jes. 6, 10; Matth. 13, 14 f.; Joh. 12, 40 u. a. — Der Apostel fügt in den folgenden Versen ein zweites Zitat hinzu, geschöpft aus Ps. 69, 23 und 24:

V. 9—10: **„Und David sagt: Ihr Tisch werde für sie zu einer Schlinge und zu einer Falle, zu einem Anstoß und zu einer gerechten Vergeltung! 10 Ihre Augen seien verfinstert, um nicht zu sehen; und siehe, ihr Rücken gekrümmt auf immer!“**

Paulus schreibt diesen Psalm dem David zu, nach der Überschrift und der jüdischen Tradition; er übt keine Kritik. Ist diese Überschrift falsch, wie unsre modernen Gelehrten behaupten? Man beruft sich auf die Verse 34—37, mit welchem der Psalm schließt, und wo die Rede ist von den befreiten Gefangenen, welche die Städte Judas wiederaufbauen und besitzen werden, Ausdrücke, die sich natürlich auf die Zeit der Gefangenschaft beziehen. Aber auf der andern Seite redet der Verfasser von „dem Eifer für das Haus Gottes, welcher ihn verzehrt“; was das Bestehen des Tempels voraussetzt. Noch mehr, die Feinde, welche ihn bedrängen, sind ausdrücklich bezeichnet als Glieder des Volkes Gottes: es sind „seine Brüder, die Kinder seiner Mutter“ (V. 9); „sie werden aus dem Buch des Lebens gestrichen werden“ (V. 29); ihr Name war also darin eingetragen; es sind sicher nicht die Chaldäer. Endlich, diese Feinde, seine Volksgenossen, erfreuen sich eines vollkommenen, äußeren Wohlbefindens; während sie dem Psalmisten, dem Gegenstand ihres Hasses, das Leben verbittern, sitzen sie selbst zu Tisch und singen und zechen (V. 23 und 12. 13); eine eigentümliche Beschreibung des Zustands der Juden in der Gefangenschaft! Man muß daher annehmen, daß die letzten Verse des Psalms (34—37), wie die ganz ähnlichen letzten Verse des 51. Ps. (20 und 21) später zu diesem Lied hinzugefügt worden sind, als das Volk in der Gefangenschaft es auf seine nationalen Leiden bezog. Das ursprüngliche Bild ist das eines oder vielleicht des gerechten Israeliten, der für die Sache Gottes leidet; und seine Feinde, auf welche der Fluch sich bezieht, der in den beiden von Paulus angeführten Versen ausgesprochen ist, sind alle Feinde dieses Gerechten im Schoß der Theokratie selbst von Saul an, der den David verfolgt, bis auf die gegen Jesus Christus und seine Kirche feindlich gesinnten Juden. Der Tisch ist im Gedanken des Psalmisten das Sinnbild der materiellen Genüsse, in welchen die Gottlosen schwelgen. Ihr grobsinnliches Genußleben muß für sie das werden, was für die Tiere die verschiedenen Fallen sind, mit welchen der Mensch sie fängt. Es läßt sich kaum denken, daß der Apostel dieses Bild nicht sollte in einem geistlichen Sinn hier anwenden; denn das Strafgericht, auf das er hinausblickt, ist geistlicher Natur; es ist die sittliche Verhärtung. Die Ursache eines solchen Gerichts muß also noch in etwas anderm liegen, als bloß in dem weltlichen Genuß: dies ist, wie wir gesehen haben, das stolze Vertrauen Israels auf seine zeremoniellen Werke. Der Tisch ist also im Sinn des Paulus das Sinnbild jener dünkelhaften Sicherheit, wie sie sich gründet auf die treue Verrichtung der gottesdienstlichen Akte, sei es nun, daß es sich dabei handelt um den Schaubrottisch als Symbol des levitischen Gottesdienstes im allgemeinen, oder um die Opfermahlzeiten. Diese Werke, auf welche sie sich als auf die Mittel ihrer Rettung verlassen, sind gerade das, was sie ins Verderben stürzt. So Thol., Phil., Weiß. — Der Psalmist drückt den Gedanken des Untergangs nur durch die zwei Begriffe Falle und Schlinge aus (in den LXX παγίς, Schlinge, und σκάνδαλον, Anstoß). Paulus fügt noch einen dritten hinzu, θήρα, eigentlich Jagd, Fang, dann jedes Mittel, eines Raubtiers habhaft zu werden. Dieser dritte Begriff ist der Stelle Ps. 35, 8 (in den LXX) entnommen, wo er als parallel mit παγίς, Schlinge, gebraucht ist. Letztere Stelle ist auch der des 69. Psalms ganz und gar ähnlich. Durch diese Häufung von fast gleichbedeutenden Begriffen will Paulus nachdrücklich den Gedanken hervorheben, daß ihnen ein

Entrinnen unmöglich sein wird, weil keine Art von Fangmittel fehlt: zuerst die Schlinge (παγίς), dann die Jagdgeräte (θήρα), endlich die Falle, welche den Sturz in den Graben herbeiführt (σκάνδαλον). — Das Hebräische und die LXX haben, wie gesagt, nur zwei dieser Begriffe, den ersten und dritten. An Stelle des zweiten bieten die LXX eine andere Bestimmung: εἰς ἀνταπόδοσιν, zur Vergeltung. Woher kommt dieser Ausdruck? Offenbar haben sie damit das Wort לִשְׁלוֹמִים, für die, die in Sicherheit sind, wiedergeben wollen, das im hebräischen Text zwischen den Worten Schlinge und Falle steht. Nur mußten sie, um so übersetzen zu können, lesen לְשִׁלּוּמִים (wahrscheinlich nach einer andern Lesart). Dieses Subst. kommt her vom Verb. שָׁלַם, vollständig sein, oder im Piel: widervergelten. Es bedeutet also Widervergeltung; daher jenes εἰς ἀνταπόδοσιν in den LXX. Paulus entlehnt von ihnen diesen Ausdruck; aber er stellt ihn ans Ende des Satzes als eine Art Schlußfolgerung: „und somit zur gerechten Vergeltung.“ Im 10. Vers fährt der Apostel fort, auf das gegenwärtige Gericht über Israel (die Verstockung) die Ausdrücke des Psalmisten anzuwenden. Es ist die Rede von der Verfinsterung des Verstandes, welche zu der Gefühllosigkeit des Herzens (V. 9) hinzukommt, in solchem Maß, daß die Heiden mit ihrem gesunden Menschenverstand, den sie von Natur haben, das Evangelium besser begreifen, als diese gebildeten, durch die göttliche Offenbarung belehrten Juden. — Die letzten Worte: Krümme ihren Rücken enthalten eine Bitte; sie gehen auf den knechtischen, ängstlichen Zustand, in welchem die Juden so lange sollen gehalten werden, als dieses Gericht der Verstockung dauert, welches zur Folge hat, daß sie außerhalb des Evangeliums stehen. Dieser Blinde, der sich durch die Welt schleppt, gekrümmt unter der schweren Last der Furcht und des knechtischen Gehorsams, ist das treffendste Bild der talmudistischen Juden, dieser Sklaven des Gesetzes, ihrer Rabbinen, Gottes und der Menschen (8, 15).

Man muß sich hüten, wie Meyer thut, dieses Gericht als Strafe für die Verwerfung des Messias anzusehen. Diese Verwerfung ist vielmehr in den Augen des Paulus wie des Johannes (12, 37 ff.) die Verwirklichung des über sie ausgesprochenen Gerichts der Verstockung. Die Juden hätten Jesum nicht verworfen, wenn nicht ihre Augen schon verblendet und ihre Ohren verstopft gewesen wären. Man mußte unter dem Druck eines jener Gerichte stehen, welche den Menschen mit einem Geist der Betäubung schlagen, wenn man das Ausstrahlen der Herrlichkeit Gottes in der Person Jesu Christi nicht zu erkennen vermochte, wie der Apostel 2. Kor. 4, 4 erklärt. In dieser letzteren Stelle schreibt Paulus den Akt des Verblendens dem Gott dieser Welt zu, welcher einen Schleier über den Geist seiner Unterthanen breitet. Gott prüft oder straft nämlich, wie das Buch Hiob und das Gesicht des Propheten Micha (1. Kön. 22, 10 ff.) zeigt, in der Weise, daß er den Satan handeln läßt. Wie dem auch sei, die Verwerfung Jesu durch die Juden ist die Wirkung, nicht die Ursache ihrer Verstockung gewesen. Die Ursache war — das hat Paulus deutlich genug in 9, 31—33 gezeigt — der Starrsinn der Selbstgerechtigkeit und die hochmütige Einbildung, als müßten sie die theokratischen Vorrechte Israels und die Gesetzesordnung, auf der sie beruhten, um jeden Preis festhalten. Unter diesen Umständen mußte Gott Vorkehrungen treffen, daß das Volk nicht in einer engen Verbindung mit dem messianischen Heil stehe. Denn so geartet, wie es war, hätte dieses Volk, wenn es gläubig geworden wäre, der Kirche ein gesetzliches, theokratisches Gepräge aufgedrückt, welches ihr den Zugang zur Heidenwelt ganz und gar unmöglich gemacht hätte. Entweder mußte sich Israel dazu verstehen, sich von seinem Gesetz zu

trennen oder mußte es vom Evangelium getrennt werden. Wählte es nicht den ersteren Weg, so konnte Gott nicht anders, als den zweiten mit ihm einschlagen. Beharrte es darauf, das Volk des Gesetzes sein zu wollen, so konnte es nicht das Volk des Messias werden, welcher das Ende des Gesetzes sein sollte (10, 4). Daher die Notwendigkeit einer vorübergehenden Ausschließung der Masse des Volks und seiner Häupter, einer Ausschließung, welche Gott selbst verwirklichte durch die Verblendung, mit der er sie heimsuchte gegenüber der Person und dem Werk Jesu Christi; siehe meinen Kommentar zu der Stelle Joh. 12, 37—40.

Die Verwerfung Israels eine rein vorübergehende und in ihren Resultaten heilsame und segensreiche Maßregel: V. 11—32.

Gott hat also sein Volk in seiner Mehrheit wirklich verstockt und verworfen. Aber wie dieses Gericht nur ein partielles ist, so ist es auch nur vorübergehend. Diesen zweiten Gedanken entwickelt der folgende Abschnitt. Man sieht, wie sehr Reuß im Irrtum ist, wenn er diesen zweiten Abschnitt „eine zweite Erklärung" nennt. Immer wieder kommt diesem Kritiker der Gedanke an widersprechende und zusammenhangslose Gesichtspunkte in den Schriften des Paulus! Der folgende Abschnitt ist gerade im Gegenteil die logische Ergänzung des vorhergehenden; zu der ersten auf die Ausdehnung bezüglichen Beschränkung dieses Strafgerichts kommt eine zweite hinzu, welche die beschränkte Dauer desselben betrifft. So ist die verneinende Antwort auf die Frage in V. 1: „Hat Gott sein Volk verworfen?" vollkommen gerechtfertigt.

Dieser Abschnitt umfaßt vier Stücke:

Das erste, V. 11—15, giebt den doppelten Zweck der Verwerfung der Juden an; den nächstliegenden, die Bekehrung der Heiden zu erleichtern, und den Endzweck, die Juden selbst mit Hilfe der bekehrten Heiden wieder in ihre Stellung einzusetzen, wodurch es allein möglich sein wird, über die Heiden selbst die ganze Fülle des göttlichen Segens auszuschütten.

Das zweite Stück, V. 16—24, ist eine an die gläubigen Heiden gerichtete Warnung vor dem Hochmut, welchen ihnen ihre augenblickliche Stellung im Reich Gottes einflößen könnte, sowie vor der Verachtung der Juden, zu welcher sie sich durch die augenblickliche Verwerfung derselben könnten hinreißen lassen.

Im dritten, V. 25—29, kündigt Paulus positiv, als Inhalt einer Offenbarung, die Thatsache der schließlichen Bekehrung Israels an.

Das vierte endlich, V. 30—32, enthält einen allgemeinen Überblick über den Gang des göttlichen Werks bei der Ausrichtung des Heils.

Es läßt sich, bei einem so schwierigen Gegenstand, keine einfachere, logischere Ordnung denken.

V. 11—15: Der göttliche Zweck.

V. 11—12: **„Ich sage also: Sind sie gestrauchelt, um zu fallen? Das sei ferne! Sondern durch ihren Sturz ist das Heil zu den Heiden gekommen, um sie zur Eifersucht zu reizen.** 12 **Ist aber ihr Sturz der Reichtum der Welt und ihre Herabminderung auf eine kleine Anzahl der Reichtum der Heiden, wieviel mehr wird es ihre Vollzahl sein!"**

Mit dem λέγω οὖν, ich sage also, nimmt Paulus das in V. 1 aufgestellte Problem wieder auf, aber, wie die folgende Frage zeigt, in der Weise, daß er durch den Ausdruck: Sind sie gestrauchelt? den eben ausgesprochenen

Gedanken des Gerichts der Verstockung hervorhebt: ist diese Verstockung eine bleibende? Die Frage mit μή läßt eine negative Antwort erwarten. Nach Aug., Mel., Rück., Hofm. hätten die beiden Ausdrücke straucheln und fallen ungefähr denselben Sinn, und die Frage würde bedeuten: „Sind sie gefallen bloß zu dem Zweck, daß sie fallen?" Allein dieser Sinn hätte das Adverb. μόνον, nur, erfordert, und er widerspricht überdies dem natürlichen Unterschied in der Bedeutung der beiden Verba: πταίειν, straucheln, bezeichnet das Zusammenstoßen mit dem Hindernis; πίπτειν, fallen, den Sturz, der darauf erfolgt. Demgemäß kann der Sinn nur der sein: „Sind sie (durch ihren jetzigen Unglauben) so sehr gestrauchelt, daß sie für immer von ihrer Stellung als Volk Gottes herausgefallen sind und daß sie gewissermaßen auf dem Boden liegen bleiben (ganz ins Verderben versunken), statt wieder aufzustehen?" Vergl. die Bilder sich stoßen, 9, 32, und in die Falle geraten, V. 9. — „Nein, antwortet der Apostel, Gott hat ganz anderes im Sinn. Diese Fügung geht auf ein erstes, naheliegendes Ziel hin, nämlich den Heiden den Zugang zum Heil weiter aufzuschließen." Nach Reuß würde der Apostel mit der Erklärung, daß Gott „die Juden vorübergehend verstockt habe, damit das Evangelium zu den Heiden käme", wieder auf die Idee der unbedingten, von der sittlichen Freiheit der Menschen unabhängigen Prädestination zurückkommen. Allein wenn, wie Paulus Kap. 10 gezeigt hat, die Predigt des Evangeliums zu den Heiden übergeht zufolge eines Bruchs Gottes mit Israel, so ist dieses allein daran schuld. Wäre Israel mit Verständnis und Liebe auf die Absicht Gottes mit der übrigen Menschheit eingegangen, hätte es seine theokratischen Ansprüche fallen und an Stelle der Gesetzesgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit treten lassen, so wäre es selbst das Werkzeug des Heils unter den Heiden geworden und hätte so seine erste Stelle unter den Völkern behauptet, indem es sie aufgeopfert hätte. Aber da ihm sein Nationalstolz nicht gestattet hat, so zu handeln, mußte Gott Vorkehrungen treffen, daß das Evangelium nicht jüdischen Charakter annehme und die Heiden nicht genötigt würden, Proselyten Israels zu werden, ehe sie am Heil teilnähmen; denn in diesem Fall wäre das Heil der Welt und die Welt dem Heil verschlossen gewesen. In der That hatte sich infolge der stolzen Verachtung, welche die Juden gegen die Heiden hegten, zwischen ihnen und den letzteren ein solch feindliches Verhältnis gebildet, daß, wenn das Christentum sich der Welt unter der Hülle des allgemein verabscheuten und verachteten Judentums dargeboten hätte, es wohl einzelne Anhänger gewonnen hätte, aber der Gegenstand der allgemeinen Abneigung geworden wäre, welche der größte Teil der Heidenwelt dem jüdischen Volk entgegenbrachte. Deshalb mußte Gott, welcher das Heil der Welt wollte, durch das Gericht, von welchem Paulus soeben gesprochen, die Sache des Evangeliums loslösen von der des Judentums, ja eine Zeit lang die eine der andern entgegenstellen. Durch diesen schmerzlichen Bruch frei geworden, konnte die Predigt des Evangeliums ohne alles Hindernis seinen Flug durch die Welt nehmen. Nach dem eigentlichen Plan Gottes sollte es nicht so gehen, und wenn Israel sich nicht verfehlt hätte, so hätte die Welt ihre Bekehrung dem Glauben, nicht der Verwerfung dieses Volks zu verdanken gehabt. Wie wir es in Kap. 9 gefunden haben, geht der Plan Gottes bei seiner Verwirklichung auf die Verirrungen der menschlichen Freiheit ein und macht sie dem im voraus bestimmten Zweck dienstbar.

Aber das ist nur der nächstliegende Zweck des göttlichen Erbarmens. Die Worte εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς, um sie (die Juden) zur Eifersucht zu reizen, lassen einen weiteren Zweck durchblicken. Die aus einer Stelle des Moses entlehnten Worte (siehe 10, 19) zeigen uns die Juden, wie sie überrascht und neidisch sind, wenn sie alle die Güter des Reiches Gottes er-

blicken, die Rechtfertigung, die Gabe des heiligen Geistes, die Kindschaft, die Hoffnung des künftigen Erbes, in reichem Maß verbreitet über die Heidenvölker durch den Glauben an den, den sie verworfen haben. Müssen sie sich nicht zuletzt sagen: „Diese Güter sind die unsrigen?" müssen sie nicht die Augen öffnen und erkennen, daß Jesus, in welchem sich die vom Messias geweissagten großen Werke erfüllen, wirklich der Messias ist? Muß nicht der ältere Sohn, wenn er den jüngeren Bruder am Tisch des Vaters sitzen und das Fest feiern sieht, endlich den Wunsch haben, in das väterliche Haus wieder eingehen und sich neben seinen Bruder an die festliche Tafel setzen zu dürfen, nachdem er sich ihrem gemeinsamen Vater in die Arme geworfen? Diese weiter unten (V. 25 ff.) genauer geschilderte Aussicht eröffnen die Worte: um sie zur Eifersucht zu reizen.

V. 12. Das δέ ist hier Steigerungspartikel: nun aber. Dies ist eine neue, noch erfreulichere Aussicht, welche der Apostel eröffnet. Wenn die Verwerfung der Juden dem Evangelium gestattet hat, sich von jeder Gesetzesform befreit der Welt darzubieten, und wenn dieselbe ihm so eine weite Thüre unter den Heiden eröffnet hat, was wird es erst um die Wiedereinsetzung dieses Volkes sein, falls sie je einmal zur Verwirklichung kommt? Was für Segnungen noch viel herrlicherer Art für die ganze Welt muß man von ihr erwarten! So schreitet der Apostel von Stufe zu Stufe in der Erklärung dieses dunklen Ratschlusses der Verwerfung fort. — Παράπτωμα: ihr Fehltritt; es ist das πταίειν, straucheln, von V. 11. — Unter dem Reichtum der Welt versteht Paulus den Gnadenstand, in welchen die Heiden durch den Glauben an die freie Gnade eingeführt worden sind. — Die beiden abstrakten Ausdrücke Sturz und Welt sind in konkreterer Weise wiedergegeben in einem zweiten Satz, welcher dem ersten parallel ist, jener in dem Wort ἥττημα, das wir übersetzen mit: Herabminderung auf eine kleine Zahl; dieser in dem Plural die Heiden. — Der Ausdruck ἥττημα kommt vom Verb. ἡττᾶσθαι her, dessen Grundbedeutung ist: in einem Zustand der Inferiorität sich befinden. Diese Inferiorität kann mit Bezug auf einen Feind statthaben; in diesem Fall bedeutet das Verb.: besiegt werden (2. Petr. 2, 19) und das davon abgeleitete Subst.: Niederlage (clades). Oder die Inferiorität kann sich auf einen als normal gedachten Zustand beziehen, hinter welchem der thatsächliche Zustand zurückbleibt. In diesem Fall bezeichnet das Subst. einen Abmangel, einen Verlust, den man erlitten. In dieser zweiten Bedeutung genommen, würde dieses Wort hier entweder die Schwächung des geistlichen Lebens bezeichnen, von welcher Israel heimgesucht worden ist (so 1. Kor. 6, 7: „Das ist schon ein niedrigerer Stand", ein sittlicher Abmangel; vergl. auch 2. Kor. 12, 13), oder besser die Niederlage, welche es erlitten durch die Verwerfung des größeren Teils (Oltram.), oder endlich den sittlichen Nachteil, welchen ihre Ausschließung vom Heil ihnen gebracht hat (Weiß, Hofm., Luth.). Der einzige Einwand, welcher sich gegen diese an und für sich sehr gute Erklärung erhebt, ist der, daß man dann dem Wort τὸ πλήρωμα, ihre Fülle, im folgenden Satz auch die qualitative Bedeutung geben muß: Der vollkommene Gnaden- oder Heilsstand, in welchen dieser ihr augenblicklicher Verlust ausschlagen wird, eine Bedeutung, die ziemlich unnatürlich ist. Selbst Oltramare hält dieselbe für unstatthaft und nimmt deshalb den zweiten Ausdruck im numerischen Sinn. Namentlich aber scheint mir der 25. Vers entscheidend zu sein, wo das Wort πλήρωμα wirklich in numerischem Sinn gebraucht ist zur Bezeichnung der Gesamtheit der heidnischen Völker. Wenn dieser Ausdruck in V. 25 und demgemäß auch in V. 12 numerische Bedeutung hat, so muß das Wort ἥττημα in demselben Sinn genommen werden. Denn die Erklärung Oltramare's, welcher den einen der beiden Ausdrücke

qualitativ, den andern quantitativ faßt, ist unwahrscheinlich. Indem wir also das Wort ἥττημα in numerischer Bedeutung nehmen, beziehen wir es auf die augenblickliche Herabminderung des auserwählten Volks auf eine kleine Zahl von Individuen; aber nicht so, daß wir die gläubigen Juden selbst darunter verständen (Chrysostomus und andere); vielmehr beziehen wir es auf die Thatsache der Herabminderung des Gottesvolks auf diesen kleinen Rest. Paulus will hier keineswegs sagen, daß der kleine Kern gläubiger Juden der Reichtum der Welt, d. h. das Mittel zu ihrer Bekehrung geworden ist, sondern daß die von Gott bewirkte, traurige Herabminderung dieses Volks eben dadurch, daß sie das Evangelium von den jüdischen Formen befreit hat, es für die Menge der Heiden annehmbarer gemacht hat. — Statt des Kollektiv. κόσμου, der Welt, setzt der Apostel den Plural. ἐθνῶν, der Heiden, weil er im Geist jene unendliche Reihe heidnischer Völker während der nunmehr beginnenden Zeitperiode nach einander in die Kirche eintreten sieht; es sind jetzt die καιροὶ ἐθνῶν, die Zeiten der Heiden, von denen Jesus redet, Luk. 21,24. Ihre Vollzahl: Die Gesamtheit des Volks Israel in dem Zeitpunkt, da seine Wiedereinsetzung stattfinden wird. Der Ausdruck πλήρωμα, der von den Schriftstellern des N. T. scheinbar in so verschiedenartigem Sinn gebraucht ist, hat zur Grundbedeutung, von der alle andern nur verschiedene Arten der Anwendung sind: Das, womit ein leerer Raum erfüllt ist (id quo res impletur); vergl. Philippi, wie er Fritzsche vereinfacht. An unsrer Stelle ist der abstrakte Begriff Volk als ein leerer, auszufüllender Rahmen angesehen und die Gesamtheit der Individuen, in welchen dieser Begriff verwirklicht ist als das, was den Rahmen ausfüllt. — Man hat gegen die eben dargelegte Erklärung einen Einwand geschöpft aus der verschiedenen Bedeutung, die dem Pronom. αὐτῶν (ihre) in den drei Sätzen des V. gegeben wird. Im ersten („ihr Sturz") kann sich das ihr nur auf den verworfenen Teil Israels beziehen; im zweiten („ihre Herabminderung") scheint sich das ihre nur auf den gläubigen Teil dieses Volks beziehen zu können; im dritten endlich („ihre Vollzahl") würde das ihre auf das ganze Volk gehen. Aber es scheint nur so. Eigentlich bezieht sich das αὐτῶν, ihr, in allen drei Fällen auf das gesamte auserwählte Volk, jenes Israel, dessen Los die Seele des Apostels bewegt. Es ist dieses Volk, welches (in seiner ungläubigen Mehrzahl) verworfen, welches auf eine sehr kleine Zahl (den gläubigen Rest) herabgemindert worden ist und das einst in seiner Gesamtheit wieder in das Reich Gottes eingehen wird. In gleicher Weise würde man von einem Heer, das sich hat schlagen lassen, sagen: seine Schuld, sein schwacher Rest, seine Wiedervervollständigung oder Sammlung in voller Zahl.

Philippi hat versucht, den beiden Worten ἥττημα und πλήρωμα den zu ergänzenden Gedanken des Reiches Gottes zur näheren Bestimmung zu geben; so kommt er auf den Sinn: „Die Lücke, welche im Reich Gottes durch ihre Verwerfung entstanden ist", und: „Die Ausfüllung dieser Lücke durch ihre Wiederaufnahme." Allein die Idee des Reiches Gottes ist nirgends in dieser Stelle angezeigt, und der Sinn, welchen man den Genitiven αὐτῶν, durch welche die beiden Subst. näher bestimmt sind, geben müßte, wäre gezwungen.

Die V. 12—15 sind eine Anwendung, welche Paulus beiläufig und beispielsweise von den in V. 11 und 12 entwickelten Gedanken auf seine eigne amtliche Thätigkeit macht. Diese Anwendung ist natürlich begründet durch die entscheidende Stelle, welche ihm bei der Verwirklichung des Plans Gottes zukam, wie er eben in den beiden letzten Versen entworfen ist. Es mußte dem Apostel daran gelegen sein, nachzuweisen, daß der Geist, in welchem er seinen Apostelberuf ausrichtete, in vollem Einklang stund mit dem allgemeinen Gang des göttlichen Werks. Eben dies zeigt er in diesen drei Versen.

V. 13—15: **„Denn[1]) ich erkläre es euch, den Heiden: Insoweit[2]) ich Apostel der Heiden bin, verherrliche ich mein Amt, 14 um dazu zu gelangen, die zur Eifersucht zu reizen, die mein eigenes Fleisch sind, und einige von ihnen zu retten. 15 Denn wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt ist, was wird ihre Wiederaufnahme sein, wenn nicht eine Auferstehung von den Toten?"**

Es ist ziemlich schwer, sich zwischen den beiden Lesarten γάρ (denn) und δέ (aber) zu entscheiden. Die äußeren Zeugnisse schwanken; aber es ist wahrscheinlich, daß das δέ an die Stelle des γάρ gesetzt worden ist, weil man die Bemerkung, welche den 13. Vers einleitet, auf den vorhergehenden Vers bezog, in dem Sinn: „Ich sage aber dies (das Vorhergehende) speziell euch, den Heiden." Da diese Beziehung entschieden falsch ist und die Bemerkung des Apostels offenbar auf alles Folgende geht (V. 13—15), so ist anzunehmen, daß die richtige Verbindung die mit denn ausgedrückte ist. In der That ist dies der natürliche Übergang von V. 11 und 12 zu V. 13—15: „Was ich euch eben von den herrlichen Wirkungen sagte, welche die Wiederherstellung der Juden einst bei euch, ihr Heiden, hervorbringen wird, ist so ganz wahr, daß ich gerade in eurem Interesse und als euer, der Heiden, Apostel mich um das Heil der Juden bemühe; denn ich weiß, was alles dereinst für euch aus ihrer nationalen Umkehr sich ergeben wird, eine wahre geistliche Auferstehung." Es giebt noch eine ganz andere, sehr verbreitete Auffassungsweise dieser drei Verse. Sie besteht darin, daß man aus V. 13 und 14 eine Parenthese macht und V. 15 als eine nachdrückliche Wiederholung des Gedankens von V. 12 betrachtet. In diesem Fall würde der Apostel sagen: „Wenn ich mit solchem Eifer an der Heidenmission arbeite, so geschieht es, um dadurch meine Volksgenossen, die Juden, zu reizen, daß sie sich bekehren." Dieser Gedanke ist das gerade Gegenteil von dem eben Gesagten. Er findet sich fast in allen Kommentaren wieder. Aber 1) läßt sich unmöglich einsehen, wie Paulus dies sagen könnte: sofern er Apostel der Heiden sei; er würde es eher sagen, obgleich er Apostel der letzteren und weil er Jude seiner Herkunft nach ist; 2) nach einer Unterbrechung, wie sie in V. 13 und 14 stattfindet, wäre es nicht sehr natürlich, das denn in V. 15 auf den 12. Vers gehen zu lassen. Untersuchen wir unsern Text näher, so werden wir sicherlich wieder auf den zuerst angegebenen Sinn geführt werden. Der Nachdruck liegt nicht darauf, daß er mit seiner Arbeit an der Bekehrung der Heiden schließlich für die der Juden wirkt, — was freilich richtig ist, V. 13 und 14 — sondern daß er gerade mit dieser seiner Arbeit an der Bekehrung der Juden am Wohl der Heiden selbst, welche ihm eigentlich anvertraut sind, arbeitet.

Euch, den Heiden: Baur, Volkmar, Holsten, Mangold erklären diese Worte so: „Ich wende mich an diejenigen unter euch, die heidnischer Herkunft sind", und ziehen daraus den Schluß, daß der heidenchristliche Teil der Gemeinde in Rom nur eine schwache Minderzahl bildete. Meyer entgegnet mit Recht, Paulus hätte in diesem Fall schreiben müssen: Τοῖς ἔθνεσιν ἐν ὑμῖν λέγω, „ich wende mich an die Heiden unter euch". Die Worte τοῖς ἔθνεσιν sind als erklärende Apposition zu ὑμῖν, euch, zu nehmen: „Euch, den Heiden." Paulus wendet sich also hier an die römische Gemeinde als Repräsentantin der Heidenwelt. Weizsäcker, in der öfters angeführten Arbeit (S. 257), bemerkt ganz richtig, da die gebrauchte Wendung

---

[1]) T. R. liest γαρ (denn) mit DEFGL It., während ℵABP Syr. δε (aber) und C ουν (also) lesen.

[2]) T. R. liest μεν nach οσον mit L und Mnn.; ℵABCP lesen μεν ουν; DEFG haben gar keine Partikel.

die einzige direkte Anrede an die Leser in diesem ganzen Abschnitt sei, erscheine es durchaus natürlich, sie auf die gesamte Gemeinde zu beziehen; und demzufolge könne man mit der größten Sicherheit aus diesen Worten den Schluß ziehen, daß die geborenen Heiden den überwiegenden Bestandteil derselben bildeten. Wir fragen dazu noch, ob Paulus im entgegengesetzten Fall hätte die Juden mit mein Fleisch bezeichnen können, als bloß in seinem Namen redend, während doch die größere Mehrzahl seiner Leser mit ihm den Charakter als Judenchristen geteilt haben würde. — Und was sagt der Apostel zu diesen gläubig gewordenen Heiden? Die Konj. ἐφ' ὅσον kann bedeuten so lange als oder sofern. Es ist klar, daß der Begriff der Zeit hier nicht anwendbar und daß die zweite Bedeutung die allein mögliche ist; vergl. Matth. 25, 40. Mit dieser Ausdrucksweise unterscheidet Paulus in seiner eigenen Person zwei Menschen: erstlich den Heidenapostel, zweitens den Juden von Geburt und von Herzen. Dieses letztere liegt in dem folgenden Ausdruck μου τὴν σάρκα, mein eignes Fleisch. Was bedeutet also diese Unterscheidung in seiner eignen Person? Daß, wenn er als gläubig gewordener Jude allerdings den Wunsch in sich trage, am Heil seiner Volksgenossen (seines Fleisches) zu arbeiten, er sich noch viel mehr bemühe, dies als Heidenapostel zu thun, weil nur die Bekehrung seines Volkes am Ende dahin führen werde, daß die Heiden mit dem ganzen Reichtum der Segnungen des Evangeliums überschüttet werden. Das Folgende wird erklären, in welcher Weise (V. 15). Bei diesem Gedankenzusammenhang ist kein Zweifel, daß das μέν, welches der T. R. nach ἐφ' ὅσον liest und das die gräko-lat. Handschriften weglassen, wirklich in den Text gehört. Denn diese Partikel dient dazu, die Stellung des Paulus als Apostels der Heiden im Gegensatz zu der ihm gleichfalls zukommenden Stellung als Jude und zwar als ein seinem Volk treuer Jude zu fixieren und nachdrücklich hervorzuheben. Diese Partikel ist überdies von den Alex. selbst gestützt, welche μὲν οὖν lesen. Was das οὖν, also, betrifft, welches die letzteren lesen, so erklären es Weiß und Luthardt in der Weise, daß sie annehmen, Paulus entnehme die Idee seines Apostelamts der in V. 11 und 12 ausgesprochenen Idee der Bekehrung der Heiden. Das ist gesucht. Diese Partikel ist vielmehr, wie Meyer selbst zugiebt, eine Randbemerkung, die darin ihren Grund hat, daß man den ersten Satz: ich erkläre euch ... mit dem Vorangehenden in Verbindung brachte und dann mit dem ἐφ' ὅσον μέν ... einen ganz neuen Satz anfangen ließ.

Was versteht Paulus unter dem Ausdruck: Ich verherrliche mein Amt? Man könnte diese Worte auf die Apologieen beziehen, welche er fortwährend in Betreff seines Apostelamtes zu geben genötigt war, auf die Berichte, in welchen er vor den Gemeinden Zeugnis ablegte von den wunderbaren Erfolgen, welche ihm Gott verlieh (Apg. 15, 12; 21, 19; 1. Kor. 15, 9 und 10). Aber anstatt etwas dazu beizutragen, daß die Juden zum Glauben gebracht würden (V. 14), konnten solche Berichte sie nur erbittern. Der Apostel denkt also an den Eifer und an die Thätigkeit, welche er in der Erfüllung seines Berufs entfaltet. Sein Amt als Apostel der Heiden verherrlichen, heißt so viele Heiden als möglich bekehren. Und auf welches entfernter liegende Resultat hat er es dabei abgesehen? Dies sagt er in V. 14.

V. 14. Er will es versuchen, ob er nicht irgendwie (εἴπως, vergl. Philip. 3, 11) es dahin bringe, durch gewaltige Erfolge bei den Heiden sein Volk, sein eignes Fleisch, aus seiner Betäubung aufzuwecken, und wäre es nur durch Eifersucht. Er gebraucht hier, wie V. 11, den Ausdruck, dessen sich Moses bedient hatte (10, 19). Zwar macht er sich keine Illusionen; er rechnet nicht auf eine Massenbekehrung Israels vor der Endzeit; aber er möchte wenigstens, so fügt er hinzu, einige von ihnen bekehren, als Erstlinge der Ernte.

Indessen ist auch das doch nur sein nächster Zweck. Es ist nur ein Mittel für den entfernteren und letzten. Dieser ist V. 15 ausgesprochen.

V. 15. Dann erst, wenn die nationale Bekehrung Israels stattgefunden hat, wovon diese einzelnen Bekehrungen nur die Erstlinge sind, wird das Werk Gottes inmitten der Heiden selbst seine Vollendung erlangen und die Frucht seiner Arbeit als Heidenapostel in ihrer ganzen Schönheit hervortreten. Darin liegt die vollständige Erklärung der Worte des V. 13: „als Apostel der Heiden“. Als Jude wünscht er allerdings die Bekehrung der Juden; aber er wünscht sie, wenn möglich, als Heidenapostel noch mehr, weil er weiß, was dieses Ereignis für die gesamte Kirche bedeuten wird. Man sieht also, wie das denn am Anfang dieses Verses den letzteren enge mit V. 13 und 14 verbindet, und wie sehr man sich davor hüten muß, aus den beiden letzteren Versen eine Parenthese und aus dem 15. Vers eine bloße Wiederholung des 12. Verses zu machen. Man sieht auch, wie sehr Baur und seine Schule im Irrtum sind, wenn sie in diesen Versen einen geschickten Kunstgriff erblicken, mit welchem Paulus seine Mission unter den Heiden der angeblich judenchristlichen Gemeinde in Rom annehmbar zu machen suche. Gemäß dieser Auslegung wäre der Sinn seiner Worte: „Ihr seid ganz im Unrecht, wenn ihr gegen meine Mission bei den Heiden aufgebracht seid; sie dient durchaus dem Nutzen der Juden, welche durch sie schließlich zum Evangelium geführt werden müssen“; ein schlau gewähltes Mittel, um ihnen, wenn man so sagen darf, die Pille zu verzuckern! Nicht nur ist eine solche Annahme unwürdig des Charakters des Apostels; sondern sie ist auch das gerade Gegenteil von seiner wirklichen Meinung. Die letztere ist, so wie sie sich aus den drei Versen zusammen ergiebt, folgende: „Genau genommen arbeite ich als euer, der Heiden, Apostel, indem ich die Juden durch eure Bekehrung zur Eifersucht zu reizen suche; denn nur wenn sie wieder zu Gnaden kommen, werdet ihr selbst mit der ganzen Fülle des Lebens überschüttet werden.“ Dieses Wort enthält also nicht eine indirekte captatio benevolentiae, gerichtet an die judenchristlichen Leser, es ist ein Lichtstrahl für die Heidenchristen und soll dazu dienen, sie vor dem Hochmut zu bewahren, von welchem sie sich leicht könnten einnehmen lassen. Der Ausdruck ἀποβολή bezeichnet eigentlich den Akt des von sich Wegwerfens; daher den Verlust von etwas, was man opfern muß; vergl. Apg. 27, 22: ἀποβολὴ ψυχῆς, der Verlust des Lebens. Daher kommt es, daß mehrere hier das Wort auf den Verlust beziehen, welchen das Reich Gottes erleidet. Aber der Gegensatz, ἡ πρόσληψις, die Aufnahme, Wiederannahme, führt vielmehr auf die Bedeutung Verwerfung: Die Verwerfung der Juden durch Gott selbst. Inwiefern ist diese die Versöhnung der Welt? Nach Otto insofern, als die Juden durch ihren Unglauben den Tod Jesu herbeigeführt haben, welcher die Versöhnung der Welt gewesen ist. Allein deshalb ist der Unglauben der Juden nicht die Ursache der Erlösung gewesen. Der jüdische Unglauben hat nur die Pforte weit gemacht für die Predigt des Heils und den Glauben der Heiden an die Versöhnung. — Ist aber dies die heilsame Folge der Verwerfung Israels, was wird nicht erst die Folge seiner Wiederannahme sein? Das Wort πρόσληψις bezeichnet die Annahme, welche die Juden, wenn sie sich bekehren, bei Gott finden werden. Als Verfluchte haben sie zur Versöhnung der Welt gedient; was werden sie nicht als Gesegnete thun? Es scheint hier eine Anspielung auf das vorzuliegen, was Christus selbst einerseits durch seinen Versöhnungstod, anderseits durch seine Auferstehung für die Welt gethan hat. Es ist immer im Volk Christi etwas von Christus selbst, mutatis mutandis. — Eine Menge von Auslegern, von Origenes und Chrysostomus an bis auf Meyer, Hofmann, Weiß, Luthardt beziehen den Ausdruck: ein Leben aus den Toten auf den Eintritt der

Kirche in den Herrlichkeitszustand durch die Auferstehung der Toten im eigentlichen Sinn. Aber warum den Ausdruck ein Leben gebrauchen, statt ἡ ζωή, das Leben, das bekannte, erwartete ewige Leben, oder statt des noch einfacheren ἡ ἀνάστασις, die Auferstehung? Überdies, was für eine so enge Beziehung könnte zwischen der Bekehrung der Juden und der Auferstehung des Leibes stattfinden, daß Paulus veranlaßt wäre, die eine zur Ursache der andern zu machen, oder daß er sogar beide zu einem und demselben Ereignis vereinigen könnte? Es ließe sich noch begreifen, wenn er sagen würde, daß das zweite Ereignis bald auf das erste folgen werde; aber sie zu identifizieren, wie er es thut, wenn er sagt: „Was wird ihr Wiedereintritt sein, wenn nicht ein Leben", scheint mir eine reine Unmöglichkeit. Ich glaube daher, mit ziemlich wenigen Auslegern (Theoph., Mel., Calv., Beza, Philippi), daß man den so eigentümlichen Ausdruck auf eine gewaltige, geistliche Umwälzung beziehen muß, welche sich infolge der Bekehrung Israels im Schoß der heidnischen Christenheit vollziehen wird. Wenn schon die Bekehrung weniger Juden in den verflossenen Jahrhunderten eine Quelle der Gnade für Millionen von Christen gewesen ist (Neander, d'Acosta u. a.), was wird erst der Masseneintritt eines gläubigen, völlig erleuchteten und von der ganzen Macht des heiligen Geistes ergriffenen Israel zu bedeuten haben? Empfinden wir es denn nicht, wie uns in unsrem gegenwärtigen Zustand etwas und zwar viel dazu fehlt, daß die Verheißungen des Evangeliums in ihrer ganzen Fülle verwirklicht wären, daß es wie ein geheimer Bann auf der Wirkungskraft der Predigt liegt, daß eine Schwäche unserm geistlichen Leben anhaftet, daß es an Freude und Kraft fehlt in einer Weise, die in merkwürdigem Gegensatz steht zu den Ausbrüchen des Jubels bei den Propheten und Psalmisten, daß, kurz gesagt, das Fest in dem Vaterhaus kein vollständiges ist? ... Und warum? weil ein Gefühl der Trauer so lange auf der Familie Gottes lastet, als der älteste Sohn noch fehlt.

Man wendet gegen diese Erklärung ein, daß, wenn es sich bloß um eine geistliche Erneuerung handeln würde, diese mit der καταλλαγή, der schon vollbrachten Versöhnung zusammenfiele (Weiß, Luthardt, selbst Bonnet). Man muß merkwürdig befriedigt sein von dem gegenwärtigen Zustand der Christenheit, um einen solchen Einwand erheben zu können. Spricht nicht der Apostel immer wieder von einem Fortschritt der Kirche und davon, daß sie noch zu jenem glückseligen Ziel gelangen werde, zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes und zum vollen Mannesalter Christi? Und zwar redet er davon nicht als von einer Wirkung der Parusie, sondern einfach als einer Frucht des in der Kirche eingesetzten Predigtamts (Eph. 4, 12 f.), eine Frucht, die bei der Bekehrung des alten Volks herrlicher als je sich entfalten wird. Meyer und Weiß wenden ferner ein, nach Paulus seien die letzten Zeiten Zeiten der Angst (die des Antichristen) und nicht eine Periode geistlichen Glückes. Wir wissen nicht, wie sich der Apostel die Reihenfolge der Thatsachen vorstellte; es scheint uns, nach der Offenb. Joh. müsse die Bekehrung der Juden, wenigstens eines Teils derselben (Kap. 11, 13 und 14, 1 ff.), dem Kommen des Antichristen und demgemäß auch der Wiederkunft Christi vorausgehen oder dasselbe begleiten. Paulus spricht sich darüber nicht aus, weil er, wie immer, nur das hervorhebt, was streng zu dem Gegenstand gehört, welchen er behandelt. Aber jedenfalls ist es keineswegs unmöglich, daß eine Zeit gewaltigen geistlichen Lebens zugleich eine Zeit heftiger Kämpfe ist. Im Gegenteil; das Leben ruft den Kampf hervor, wie der Kampf das Leben stärkt. — Oltramare bekämpft zuerst unsre Erklärung (S. 405), weiß dann aber nichts Besseres, als doch wieder auf dieselbe zurückzukommen (S. 406).

V. 16—24: Warnung an die Heiden.

Der Apostel weist in diesem Abschnitt nach, wie das Ereignis, das er eben als die Krone der Geschichte Israels angeführt hat, vollkommen übereinstimme mit der früheren Geschichte des Volks. Seine künftige Wiederherstellung entspricht dem heiligen Charakter, welcher ihm von Anfang an aufgeprägt worden ist; sie ist daher nicht bloß möglich, sondern sittlich notwendig (V. 16). Dieser Gedanke, fügt er hinzu, muß den Heiden auf der einen Seite ein Gefühl tiefer Ehrfurcht vor Israel, selbst in seinem gefallenen Zustand, einflößen (V. 17 und 18), auf der andern ein Gefühl wachsamer Furcht hinsichtlich ihrer selbst; denn wenn ein Gericht der Verwerfung ein solches Volk betroffen hat, wie viel leichter kann dieselbe Strafe sie erreichen (V. 19—21)! Er schließt ab mit einer nochmaligen Bestätigung dieser Warnung (V. 22—24).

V. 16: **„Wenn aber die Erstlinge heilig sind, so ist es auch die Masse; und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Zweige."**

Das jüdische Volk ist Gott geweiht schon durch seine Herkunft, d. h. durch die Berufung Abrahams, welche die seinige in sich schloß (V. 28). — Nach 4. Mos. 15, 18—21 mußten die Israeliten, so oft sie Brot buken, vor allem einen Teil des Teiges, der von den Früchten des ihnen von Gott geschenkten Landes bereitet war, auf die Seite schaffen, um daraus einen für die Priester bestimmten Kuchen zu machen. Dieser Kuchen hieß ἀπαρχή, Erstlinge; auf diesen Brauch spielt der Apostel im ersten Teil unsres V. an. Man hat zuweilen behauptet, er nehme das hier gebrauchte Bild von der Sitte her, im Tempel am 16. Nisan, dem Tag nach dem Passahfest, die heilige Garbe, die von den Feldern bei Jerusalem genommen wurde, als Erstlinge und als eine Weihe für die ganze Ernte darzubringen; oder man hat auch eine Anspielung gefunden auf das Gebot 3. Mos. 23, 10 (wonach die erste Garbe dem Priester als Gabe darzubringen war); so Hofmann. Allein der Ausdruck φύραμα, Teig, führt vielmehr auf den ersten Sinn. Der dem Stellvertreter Gottes dargebrachte Kuchen drückte der ganzen Masse, von der er genommen war, das Siegel der Weihe auf. Was entspricht nun im Gedanken des Paulus diesem Sinnbilde? Mehrere antworten: die bekehrten Juden in der ersten Zeit der Kirche; denn sie sind das Unterpfand der endlichen Bekehrung des ganzen Volks. Aber man könnte genau dasselbe von den ersten bekehrten Heiden sagen, sofern sie das Unterpfand der allmählichen Bekehrung aller Heiden sind. Paulus will aber mit diesem Bild gerade eine den Juden ausschließlich zukommende Eigenschaft hervorheben. Einige Väter (Or., Theod.) beziehen dieses Sinnbild auf Christus, sofern in ihm die Bürgschaft liege für die Bekehrung des Volkes, aus welchem er hervorgegangen ist. Allein dieser Gedanke ließe sich in gleicher Weise auf die heidnische Menschenwelt anwenden, weil ja Jesus Mensch ist und nicht bloß Jude. Man muß daher mit den meisten Auslegern unter diesen heiligen Erstlingen die Patriarchen verstehen, in deren Person ihre ganze Nachkommenschaft ursprünglich die Weihe zu dem Beruf, das Heilsvolk zu sein, erhalten hat; vergl. 9, 5.

Aber dieses Bild, in welchem die gesamte Nation mit einer Gott geweihten Teigmasse verglichen wurde, ermöglichte es dem Paulus nicht, zwischen Juden und Juden zu unterscheiden, zwischen denen, welche getreu diesen Volkscharakter bewahrt, und denen, die ihn durch ihren persönlichen Unglauben verwischt hatten. Dies nötigt ihn, eine zweite Vergleichung beizufügen, mittelst deren er den Unterschied machen kann, den er hier zwischen den beiden, so verschiedenen Teilen des Volks aufstellen muß. Man braucht daher für das zweite Bild keinen andern Sinn zu suchen, als für das erste; nur hat man zu beachten, daß die Gemeinsamkeit der Weihe nach dem ersten auf einem Verhältnis der

Repräsentation beruht, nach dem zweiten auf einem Verhältnis organischer Einheit (siehe Weiß). — Origenes bezieht wiederum das Bild von der Wurzel auf Christus, sofern er vermöge seines himmlischen Ursprungs der eigentliche Schöpfer des jüdischen Volks ist; aber dieser Begriff der Präexistenz Christi steht in keinerlei Beziehung zum Zusammenhang. — Aus den beiden Vergleichungen folgt, daß das jüdische Volk, um das Heil zu erlangen, nur auf dem Boden zu bleiben brauchte, wo es von Natur eingewurzelt war, während bei dem Heiden, wenn ihm das Heil zukommen soll, eine vollständige Verpflanzung nötig ist. Daher fühlt sich denn Paulus gedrungen, dem letztern eine doppelte Warnung zukommen zu lassen. Zuerst die, nicht stolz zu werden.

V. 17—18: **„Wenn nun aber einige der Zweige weggenommen wurden, und wenn du, der du ein wilder Ölbaum warst, unter ihnen eingepfropft wurdest und Anteil bekamst an der Wurzel [1]) und an der Fettigkeit des Ölbaums, 18 so rühme dich nicht gegenüber den Zweigen; und wenn du dich rühmst, so trägst nicht du die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich."**

Das δέ hat nach meiner Ansicht die Bedeutung aber: „Aber wenn trotz ihrer natürlichen Weihe einige der Zweige weggebrochen worden sind. . . ." Es kann auch in der Bedeutung nun aber genommen werden und bezeichnet dann die Fortsetzung der Beweisführung, welche sich bis V. 18 erstreckt. — Freilich ist eine Thatsache eingetreten, welche im Widerspruch zu stehen scheint mit dem Charakter der Heiligkeit dieses Volks; eine bestimmte Anzahl seiner Glieder ist weggenommen worden, gleich Zweigen, die mit einem Axthieb abgehauen worden sind. Der Ausdruck τινές, einige, bezeichnet irgendeinen Teil des Ganzen; ob gering oder beträchtlich, ist gleichgiltig (s. zu 3, 3). — Σὺ δέ, und wenn du. Einige Ausleger nehmen an, diese Anrede sei an die ganze persönlich gedachte, heidenchristliche Kirche gerichtet. Aber hätte dann nicht der Artikel ὁ vor ἀγριέλαιος, der wilde Ölbaum, stehen müssen? Ohne Artikel ist dieses Wort Adjektiv, und bezeichnet die Eigenschaft, nicht den Baum selbst. Weiß bringt V. 24 vor, wo ἀγριέλαιος unzweifelhaft Substantiv, nicht Adjektiv ist. Aber dort steht der Artikel. Paulus wendet sich also mit dieser Anrede an jeden einzelnen Christen heidnischer Herkunft und erinnert ihn daran, daß er trotz seiner Eigenschaft als wilder Baum in diesem geweihten Organismus, dem er ursprünglich fremd war, Platz gefunden hat. — Die Worte ἐν αὐτοῖς haben wir übersetzt mit: unter ihnen, in ihrer Mitte, d. h. mitten unter den Zweigen, die auf dem Stamm geblieben sind, den Bekehrten jüdischer Herkunft. Man könnte sie auch so verstehen: an dem Ort, den sie einnehmen, sozusagen an dem Stumpf, der von ihnen, d. h. von den abgehauenen Zweigen, zurückgeblieben ist. Aber diese letztere Erklärung ist gesucht. — Einmal auf den Stamm aufgepfropft, sind die wilden Zweige Mitteilhaber (συγκοινωνοί) der Wurzel geworden. Dieser Ausdruck ist in den folgenden Worten: und von der Fettigkeit des Ölbaums erklärt, deren Sinn der ist: Wie von der Wurzel in den ganzen Baum ein fruchtbarer, fettiger Saft aufsteigt, der dann in alle Zweige sich ergießt, so bleibt der dem Abraham zugesicherte Segen (ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ, Gal. 3, 14) dem Volksleben Israels inhärent und teilt sich durch die gläubigen Juden sogar denen unter den Heiden mit, welche durch den Glauben Kinder des Patriarchen werden; vergl. Gal. 3, 5—9. Die Alex. haben das Wort καί, und, nach ῥίζης, Wurzel, nicht: „die Wurzel der Fettigkeit des Ölbaums." Man

---

[1]) T. R. liest mit AELP: της ριζης και (der Wurzel und); DFG It. haben diese drei Worte nicht; ℵBC lesen της ριζης ohne και (und).

muß in diesem Fall mit dem Begriff Wurzel den Begriff Quelle verbinden, was nicht unmöglich ist. Jedenfalls ist die Lesart der gräko-lat. Texte zu verwerfen, welche die Worte der Wurzel und der weglassen: „Mitteilhaber an der Fettigkeit des Ölbaums." Der Sinn wäre annehmbar; aber diese Lesart ist nur eine Verbesserung des schon durch die alex. Lesart verderbten Textes. — Diese Stelle zeigt die volle Übereinstimmung zwischen der Anschauung des Paulus und der der zwölf Apostel hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zu Israel. Die Tübinger Schule bringt immer wieder beide Auffassungen in Gegensatz zu einander. Nach ihr hätten die Zwölfe die Christen heidnischer Herkunft als bloße Hospites, als eine Art von plebs in der Kirche angesehen, während Paulus aus ihnen Glieder des neuen Volks gemacht hätte, vollkommen gleichgestellt denen des alten. Das Richtige ist, daß nach dieser Stelle für Paulus, wie für die Zwölfe, die Gläubigen Israels der Kern sind, um welchen herum sich die Bekehrten unter den Heiden sammeln. Das alte Volk Gottes ist in ihren Augen die Herde, welcher die Heiden einverleibt werden; wie Jesus sagte: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind; ich muß auch sie herbeiführen, und es wird Eine Herde und Ein Hirte sein" (Joh. 10, 16).

Man hat gegen die Vergleichung, deren sich der Apostel hier bedient, geltend gemacht, daß ein Gärtner nie einen wilden Zweig auf einen zahmen oder schon veredelten Stamm pfropfe, sondern daß man umgekehrt einen Stamm nehme, der noch die ganze Kraft seines wilden Zustandes besitze, um ihm das Pfropfreis von dem veredelten Baum einzupflanzen. Man kann in zweifacher Weise auf diesen Einwand antworten. Man kann daran erinnern, daß man nach dem Bericht mehrerer Reisenden manchmal im Orient so verfährt, wie die Vergleichung des Apostels es voraussetzt. Ein junger, wilder Zweig wird in einen alten erschöpften Ölbaum eingepflanzt und dient zu seiner Wiederbelebung. Aber es giebt eine andere, natürlichere Entgegnung, nämlich: der Apostel macht in freier Weise von dem Bild Gebrauch und scheut sich dabei nicht, es zum Zweck der Anwendung zu modifizieren. Der beste Beweis dafür ist, daß er in V. 23 die abgehauenen Zweige als solche darstellt, die wieder eingepfropft werden sollen. Dies ist nun aber, wenn man's im eigentlichen Sinn nimmt, etwas Unausführbares. (V. 18.) Aus dieser Lage der Dinge zieht der Apostel in Form eines Asyndetons, was eine gewisse Lebhaftigkeit der Empfindung verrät, den Schluß: „Rühme dich nicht! Du bist aus Gnaden angenommen worden; der Hochmut könnte dich auch zu Fall bringen, während die Gefallenen nach ausgestandener Demütigung wieder aufgerichtet werden könnten." Wenn Paulus sagt, man solle nicht stolz sein gegenüber den Zweigen, so hat man ohne Zweifel unter den letzteren vor allem die abgehauenen Zweige zu verstehen, also die Juden in ihrem Zustand der Verwerfung. Zu allen Zeiten sehen wir die Christen mit tiefster Verachtung auf dieses Volk blicken. Aber diese Verachtung konnte sich leicht auch auf die Judenchristen selbst ausdehnen; und dies ist vielleicht der Grund, weshalb Paulus ganz kurz sagt: die Zweige, ohne die nähere Bestimmung: die abgehauenen hinzuzufügen. Am Judennamen haftet immer eine gewisse Schmach, die selbst die achtbarsten Bekehrten nicht ganz verschont. So will denn Paulus alles, was diesen Namen trägt, unter den Schutz dieser Verwarnung stellen.

Der Apostel setzt aber den Fall, daß trotz dieser Warnung die Anmaßung des Heidenchristen bestehen bleibt und fügt hinzu: „Wenn du trotzdem verachtest..." Man braucht kein Verb. hineinzudenken, wie: wisse oder denke daran, daß. Der zu ergänzende Gedanke ist: „Gut! Verachte nur! Die Thatsache bleibt doch dieselbe." Und diese Thatsache, welche durch nichts geändert werden kann und die eine solche Gesinnung verbannen sollte, besteht

darin, daß das Heil, dessen sich der Gläubige erfreut, durch eine göttliche Geschichte vorbereitet worden und daß diese Geschichte die des Volkes Israel ist, daß demnach der Christ heidnischer Herkunft, wenn er in den Besitz dieses Heils eintritt, nur Anteil bekommt an dem diesem Volk anhaftenden Segen. Wie Hodge sagt: „Die Juden bilden für die Heiden den Kanal der Segnungen, nicht umgekehrt.“ Die Heiden werden Gottes Volk durch die jüdischen Patriarchen (die Wurzel), nicht umgekehrt. Angesichts dieser Thatsache wird die Verachtung, die sie hegen, sinnlos, ja gefährlich. Denn wenn sie ihre Stellung richtig auffaßten, würden sie nicht bloß die Juden nicht verachten, sondern der Anblick dieses wegen seines Hochmuts verworfenen Volks würde sie lehren, in welcher Gefahr sie sich selbst befinden.

V. 19—21: „**So wirst du denn sagen: Zweige**[1]) **sind weggebrochen worden, damit ich eingepfropft werde.** 20 **Wohl! Sie sind weggebrochen worden**[2]) **um ihres Unglaubens willen, und du, du stehst durch den Glauben; mache dich nicht groß**[3]), **sondern fürchte!** 21 **Denn wenn Gott nicht die natürlichen Zweige verschont hat,** [**so könnte es kommen**], **daß er dich auch nicht verschont.**“[4])

Der Einwand, welchen Paulus seinem Leser in den Mund legt, ist eben der Antwort entnommen, welche er vorhin, im 18. Vers, ihm gegeben hatte; daher das so denn: „Du erkennst also an, daß Zweige von dem Stamm weggebrochen worden sind, um mir Platz zu machen, mir, der ich ihm von Natur fremd war; so erscheint denn meine Bevorzugung von seiten Gottes noch auffallender, als wenn er mich nur mit ihnen auf denselben Stamm gepfropft hätte.“ — Der Artikel οἱ, die, vor dem Wort Zweige ist nach der Mehrzahl der Urkunden zu streichen. Paulus will sagen: „Wesen, welche den Charakter von Zweigen hatten.“ Man achte auf den besondern Nachdruck, welcher auf dem ἵνα, damit, und dem ἐγώ, ich, ruht: „ausdrücklich zu dem Zweck weggebrochen, um mir, meiner Person, Platz zu machen!“

V. 20. Paulus giebt die Thatsache zu, leugnet aber die Folgerung, die daraus gezogen wird. Bei Gott giebt es keine willkürliche Begünstigung. Wenn die Juden verworfen worden sind, so geschah es zufolge ihres Unglaubens, und wenn die Heiden jetzt ihren Platz einnehmen, so geschieht es kraft des Glaubens, d. h. der göttlichen Gnade. Denn es ist nichts Verdienstliches am Glauben; besteht er ja doch nur darin, daß man die Hand aufthut, um das Geschenk Gottes zu empfangen. Der Ausdruck: du stehst spielt auf die bevorzugte Stellung des eingepfropften Zweiges an, welcher sich jetzt auf dem Stamm aufrichtet, während die, an deren Stelle er getreten ist, auf dem Boden liegen. — Sich groß machen, sich mit hohen Gedanken tragen, wäre gerade das Gegenteil von Glauben und demzufolge das Vorspiel eines Loses ähnlich dem der Juden. Die Lesart ὑψηλοφρόνει ist wohl der Form ὑψηλὰ φρόνει vorzuziehen, welche die Alex., wahrscheinlich nach 12, 16, dafür setzen. In der Stelle 1. Tim. 6, 17, wo dieses Wort auch vorkommt, ist dieselbe Variante da. — Aber es genügt nicht, sich nicht zu erheben; es gilt, positiv Furcht zu empfinden. Wie Bengel sagt, ist hier die Furcht nicht dem Vertrauen, sondern der Sicherheit und Selbstüberhebung entgegengestellt.

V. 21. Diese Furcht ist um so mehr begründet, da die eingepfropften Zweige dem Stamm weniger gleichartig sind, als die natürlichen Zweige, und

---

1) T. R. liest οι (die) vor κλαδοι nur mit D und einigen Mnn.

2) BDFG: εκλασθησαν statt εξεκλασθησαν.

3) ℵAB liest υψηλα φρονει statt υψηλοφρονει, wie alle andern lesen.

4) T. R. liest μηπως ουδε σου mit DFGL Syr.; dagegen lassen ℵABCP Or. μηπως weg. — T. R. liest φεισηται nur mit einigen Mnn.; alle Mjj. lesen φεισεται.

deshalb ihre Entfernung, im Fall des Unglaubens, noch leichter stattfinden kann. Die alex. Lesart läßt die Konj. μήπως, daß nicht, weg; dann ist der Sinn: „er wird dich auch nicht schonen.“ Allein der T. R. liest μήπως (vor οὐδὲ σοῦ), welches Wort von dem Begriff Furcht am Schluß des vorhergehenden V. abhängig ist: „Fürchte, daß er dich auch nicht verschone!“ Es ist kaum anzunehmen, daß ein Abschreiber diese dubitative, leicht ironische Form eingetragen habe; wahrscheinlicher ist, daß diese Konjunktion weggelassen worden ist wegen des Futur. φείσεται, wird verschonen, welches unzweifelhaft die richtige Lesart ist und als mit einer solchen Konjunktion unverträglich erschien. Daraus sind zwei Arten von Verbesserung im umgekehrten Sinn entstanden: die einen (die alex.) haben die Konj. weggelassen, um so mehr, da sie von keinem Verb. abhängig war; die andern (die byz. Mnn.) haben den Indikat. (φείσεται) in den Konjunkt. (φείσηται) verwandelt. — Der Indikat. mit μήπως giebt der Drohung den Charakter größerer Gewißheit. Es ist hier einer der Fälle, wo die gräko-lat. Lesart den Vorzug vor den beiden andern zu verdienen scheint.

Die Verse 22—24 ziehen für die Gläubigen heidnischer Herkunft die praktische Nutzanwendung aus allem, was ihnen in V. 17—21 vorgehalten worden ist.

V. 22: **„Achte also auf die Güte und die Strenge Gottes: die Strenge**[1]**) gegen die, die gefallen sind, aber die Güte**[2]**) gegen dich, wenn du beharrst**[3]**) in dieser Güte, da du [andernfalls] auch weggenommen werden wirst.“**

Die Leser haben eben zwei Beispiele vor Augen gehabt, eines für die Strenge, ein anderes für die Gnade; das erstere in der Person der Juden, das letztere in ihrer eigenen. Daraus sind zwei Lehren zu entnehmen, welche sie der Apostel doch ja nicht zu übersehen bittet. Als Gegensatz zu χρηστότης, Güte, von χρηστός (wörtl. handlich), gebraucht der Apostel die nachdrückliche Bezeichnung ἀποτομία (von ἀποτέμνω, geradeweg, kurz abhauen): eine unbeugsame Strenge. Das Fehlen des Artikels vor den beiden Substantiven erkärt Weiß treffend so: es handelt sich nicht um die sittlichen Vollkommenheiten an sich, sondern nur um ihre Anwendung in diesem speziellen Fall. — Im zweiten Satz muß man sicher mit den Alex. die beiden Subst. im Nominativ lesen; denn die Abschreiber haben eher den Nominat. in den Akkus. verwandelt, als umgekehrt. In diesem Fall kann man mit Weiß das Hilfswort ist ergänzen („die Strenge ist für die, die“), was aber schwerfällig wäre; oder man kann aus den beiden Wörtern absolute Nominative machen; diese Form kommt häufig vor bei Appositionen, wenn man die Idee des appositionellen Wortes stark hervorheben will. — Indem der Apostel zu der Anwendung der beiden, eben charakterisierten göttlichen Handlungsweisen übergeht, beginnt er mit der zweiten, um mit der ersten zu schließen, welche sich unmittelbar auf seine Leser bezieht. Der Ausdruck fallen bezeichnet nicht die Verwerfung der Juden, die in der ἀποτομία eingeschlossen ist, sondern ihre Sünde, ihren Unglauben. Die bedenkliche Einschränkung: „Wenn du in dieser Güte beharrst“, enthält den Gedanken, daß das Beharren im Stand der Gnade dieselbe innere Verfassung zur Voraussetzung hat, wie der Eintritt in denselben, den demütigen Glauben. Wehe dem Gläubigen, welchem die Gnade nicht mehr Gnade ist am hundertsten oder tausendsten Tag, gerade wie am ersten, ja noch mehr als am ersten! Das geringste Maß von Eigendünkel,

---

1) ℵ A B C lesen αποτομια statt αποτομιαν.

2) A B C D lesen χρηστοτης statt χρηστοτητα. — Dieselben sowie ℵ lesen θεου (Gottes) nach χρηστοτης.

3) ℵ B D: επιμενης statt επιμεινης.

das sich im Gedanken an die empfangene Gnade oder deren Früchte seiner bemächtigen könnte, zerstört für ihn die Gnade selbst und lähmt sie. In diesem Zustand hat er nur noch Eines zu gewärtigen: daß auch er von dem Stamm weggenommen wird. Ob das Präs. ἐπιμένῃς dem Aorist ἐπιμείνῃς vorzuziehen ist, ist zweifelhaft. — Καὶ σύ: auch du; so gut wie die Juden. Das Futur. Pass. ἐκκοπήσῃ, du wirst weggenommen werden, schließt in schroffer Weise den Satz ab, dem Axthieb gleich, welcher diesen hochstrebenden Zweig abhauen wird. — Es ist jedem, der Augen hat zu sehen, nur zu klar, daß unsere Christenheit heidnischer Herkunft heutzutage auf dem Punkt anlangt, welchen Paulus hier voraussieht. In ihrem Hochmut tritt sie sogar den Begriff der Gnade, welche aus ihr das gemacht hat, was sie ist, mit Füßen. Sie geht daher einem Gericht der Verwerfung entgegen, gleich dem, welches Israel betroffen hat; nur wird mit demselben zu seiner Milderung keine solche Verheißung verbunden sein, wie die, von welcher der Verfall der Juden begleitet ist (V. 23). — Im übrigen bin ich trotz allem, was Weiß und Luthardt vorbringen, der Ansicht, daß man aus dieser Stelle keinerlei Folgerung gegen die Lehre von einem unbedingten Ratschluß hinsichtlich der Individuen ziehen darf; denn es handelt sich hier um die Christenheit heidnischer Herkunft im allgemeinen, nicht um diese oder jene ihrer Glieder im besondern (siehe Hodge).

In V. 23 und 24 wird von dem Gedanken der Strenge die Anwendung gemacht, wie im vorhergehenden von dem der Güte. Wie die Güte, deren sich die Heiden erfreuen durften, durch ihre Schuld in Strenge sich verwandeln kann, ebenso kann die Strenge, mit welcher die Juden behandelt worden sind, für sie in erbarmungsreiche Güte sich verwandeln, wenn sie sich zum Glauben entschließen, wie einst die Heiden geglaubt haben. Mit dem Schluß des Verses 24 kommt der Apostel auf seinen Hauptgegenstand, die Zukunft Israels, zurück.

V. 23—24: **„Und auch sie, wenn sie nicht im Unglauben beharren, werden eingepfropft werden; denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen. 24 Denn wenn du von dem von Natur wilden Ölbaum abgeschnitten und gegen deine Natur in den zahmen Ölbaum eingepfropft worden bist, wieviel mehr werden sie, die von Natur Zweige sind, auf ihren eigenen Ölbaum gepfropft werden!“**

Wie die Strenge gegen die Juden eine Drohung ist für die Heiden, so schließt die Gnade, welche den Heiden zu teil geworden ist und zu teil wird, für die Juden ein Unterpfand endlichen Erbarmens in sich. Wenn sie nur vom Beharren in ihrem Unglauben abständen, so würde ihnen Gott ihren Platz in seinem Reich zurückgeben. Δέ, auch, wie 8, 8. — Gott hat die Macht: in diesem Ausdruck liegt etwas, wie eine feine Ironie. „Wenn er dich, den Heiden, hat einverleiben können, als du gläubig wurdest, so wird er ebenso gut die Macht haben, sie, die Juden, wieder einzupflanzen, sobald sie zu glauben anfangen werden.“

Ja noch sicherer wird er es thun: πόσῳ μᾶλλον, wieviel mehr! Nicht als ob der göttlichen Allmacht das eine leichter wäre, als das andere; es ist vielmehr hier von der menschlichen Empfänglichkeit die Rede. Es besteht zwischen der jüdischen Nation und dem Reiche Gottes eine Art von Wesensverwandtschaft, von prästabilierter Harmonie, so daß, sobald das Hindernis beseitigt, der jüdische Unglaube gefallen ist, ihr Wiedereintritt in das Reich Gottes sich in Einem Augenblick wie durch eine Art von sittlichem Atavismus, durch eine, man möchte fast sagen, natürliche Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Bestimmung vollziehen wird. Es wird bei ihnen ebenso gehen, wie bei Paulus selbst. Die

Decke wird fallen, und alles ist geschehen (2. Kor. 3, 16). Es handelt sich hier keineswegs darum, ob es leichter ist, einen Juden oder einen Heiden zum Glauben zu bringen; sondern es handelt sich um die Aufnahme des gläubig gewordenen Juden von seiten Gottes (siehe Weiß). — Es ist unnötig, aus dem οἱ ein Pron. Relat. (οἵ) zu machen, wie Fritzsche und Hofmann thun.

Bis jetzt hat der Apostel die sittliche Angemessenheit des Ereignisses, welches er im Auge hat, nachgewiesen; jetzt kündigt er es als Inhalt einer besonderen Offenbarung an.

V. 25—29: Das ausdrücklich geoffenbarte Geheimnis.

V. 25 enthält die Ankündigung der Thatsache; V. 26 und 27 erinnern an einige Weissagungen, welche sich darauf beziehen; die V. 28 und 29 schließen das auf Israel Bezügliche ab, indem sie die zwei Seiten seiner Stellung kurz zusammenfassen.

V. 25—26a: **„Denn ich will nicht, Brüder, daß ihr unbekannt bleibet mit diesem Geheimnis, damit ihr nicht weise sein möchtet in euren eigenen Augen[1]): es hat nämlich eine Verstockung teilweise Israel betroffen, bis daß die Fülle der Heiden eingegangen sein wird;** 26a **und so wird ganz Israel gerettet werden;"**

Die Formel: „Ich will nicht, daß ihr unbekannt bleibet mit" kündigt eine Mitteilung an, deren Wichtigkeit der Apostel zum Bewußtsein bringen will. Die Anrede: Brüder gestattet keinen Zweifel daran, daß der Apostel sich hier an die Gesamtheit der Gemeinde wendet. Ferner ist unzweifelhaft, daß in V. 28 und 30 die Leser, an welche er sich mit seinem euch richtet, heidnischer Herkunft sind. Dieser Beweis für eine heidnische Majorität in der römischen Gemeinde scheint uns unwiderleglich zu sein. — Paulus bezeichnet die Thatsache, die er ihnen ankündigen will, als Geheimnis. Er will damit keineswegs sagen, daß diese Thatsache etwas für die Vernunft Unbegreifliches darstelle, wie man dies zufolge der Bedeutung, welche dieses Wort in der Kirchensprache erhalten hat, annehmen könnte. Im N. T. bezeichnet dasselbe eine Wahrheit oder eine Thatsache, welche dem Menschen nur durch eine Mitteilung von oben bekannt sein kann, die aber, nachdem diese Offenbarung stattgefunden hat, in den Bereich der Erkenntnis fällt. Die beiden Begriffe Geheimnis und Offenbarung stehen in Wechselbeziehung zu einander; vergl. Eph. 3, 3—6. Der Apostel besitzt also unmittelbar von oben her das Wissen um dieses Ereignis, das er ankündigen will; vergl. 1. Kor. 15, 51 und 1. Thess. 4, 15. — Ehe er die Thatsache angiebt, erklärt er sich über den Zweck dieser Mitteilung: „damit ihr nicht weise sein möchtet in euren eigenen Augen." Hier ist nicht, wie in V. 19, die Rede von hochmütigen Gedanken, hervorgehend aus dem Vorzug, welchen Gott jetzt den Heiden eingeräumt zu haben scheint. Es ist die eigene Weisheit, deren Eingebungen der Apostel hier abweist. Die bekehrten Heiden, aus welchen die römische Gemeinde bestand, mögen sich seltsame Systeme gebildet haben über die Verwerfung Israels und die Zukunft dieses Volkes, welches den Messias gekreuzigt hatte. Dem Paulus liegt etwas daran, ihre Gedanken über diesen wichtigen Punkt festzustellen, um nicht ihrem Geiste Raum zu eitlen und anmaßenden Spekulationen zu lassen. Er entlehnt seine Ausdrücke der Stelle Sprüche 3, 7. Statt παρ' ἑαυτοῖς, vor euch selbst, lesen zwei Alex. ἐν ἑαυτοῖς, in euch selbst. Es ist möglich, daß die Abschreiber das ursprüngliche ἐν unter dem Einfluß der Stelle 12, 16 oder des Textes der LXX in παρά umgeändert haben. Der Sinn ist im Grund derselbe.

---

[1]) Statt παρ' εαυτοις lesen A B εν εαυτοις; F G εαυτοις.

Der Inhalt des Geheimnisses ist am Ende dieses und in den ersten Worten des folgenden Verses entwickelt: „Es hat Verstockung stattgefunden.“ Dieses Wort steht hier in aktivem Sinn und bezeichnet eine göttliche Handlung; vergl. V. 7. Paulus fügt aber hinzu: teilweise, ἀπὸ μέρους. Dieses Wort wird erklärt durch die ganze Stelle V. 1—10, namentlich aber durch den Ausdruck der Rest, V. 7; vergl. auch die Bestimmung einige in V. 17. Das Gericht hat nicht das gesamte Israel, sondern nur einen Teil betroffen; auf diesen Sinn führt auch der Gegensatz: ganz Israel, V. 26. Es ist daher nicht richtig, wenn Calvin diese Beschränkung auf den Grad der Verstockung (quodammodo), welcher für teilweise Segnungen noch Raum gelassen hätte, und Hofmann, noch gezwungener, auf die beschränkte Zeit, welche sie dauern soll, bezieht. Der Apostel hätte den letzteren Gedanken in einer weniger zweideutigen Weise ausgedrückt. Das folgende bis daß beweist nichts für diese temporelle Bedeutung. Denn Paulus will sagen, daß dieses Gericht, welches einen Teil des Volks betroffen hat, selbst ein Ende finden wird: Gott wartet mit dem Abschluß desselben nur, bis die Gesamtheit der heidnischen Völker in das Reich Gottes eingegangen sein wird. Israel hätte sollen das Werkzeug Gottes sein, um alle andern Völker in die Kirche des Messias einzuführen; ihm zur Strafe hat das Gegenteil davon stattgefunden, wie Jesus angekündigt hatte: „die ersten werden die letzten sein.“ Es ist fast unglaublich, daß unsre Reformatoren sich so, wie sie thaten, gegen einen so klar ausgesprochenen Gedanken steifen konnten. Aber sie haben sich überhaupt gegenüber den eschatologischen Fragen ziemlich gleichgiltig gezeigt, und sie fürchteten ganz besonders alles, was die Erwartung des tausendjährigen Reichs, mit dem man zu ihrer Zeit so viel Mißbrauch getrieben hatte, zu begünstigen schien. Calvin hat der Konj. ἄχρις οὗ, bis daß, die unmögliche Bedeutung damit gegeben (ut); was dem Sinn nach einfach wieder auf den Gedanken von V. 11 und 12 führte. Mehrere (Calov u. a.) gaben dieser Konj. die Bedeutung solange als, um den Gedanken zu bekommen: solange die Zeit des Eintritts der Heiden ins Reich Gottes daure, bekehren sich fortwährend einzelne Juden, was zur Folge habe, daß am Ende die Gesamtheit des Volks Gottes, nämlich Juden und Heiden (ganz Israel, V. 26), hergestellt sein werde. Diese Erklärung war nur ein Auskunftsmittel, um den Gedanken einer endlichen Bekehrung des jüdischen Volks loszuwerden. Sie ist natürlich unhaltbar: 1) Grammatisch betrachtet könnte die Konj. ἄχρις οὗ nur dann die Bedeutung solange als haben, wenn das Verb. im Präs. Indik. stände. Mit dem Verb. im Aor. Konj. ist die einzig mögliche Bedeutung die: bis dahin, daß. 2) Faßt man den Zusammenhang ins Auge, so kann das Wort Israel nur Eine Bedeutung, die eigentliche, haben; denn im ganzen Kapitel ist die Rede von der Zukunft des israelitischen Volkes. 3) Wie könnte der Apostel vernünftigerweise die ganz einfache Thatsache, daß, solange die Predigt an das Ohr der Heiden erklingt, sich immer auch einzelne Juden bekehren werden, als göttlich geoffenbartes Geheimnis bezeichnen? Vergl. Hodge. — Der Ausdruck: die Fülle der Heiden bezeichnet die Gesamtheit der heidnischen Nationen, welche nach und nach auf Grund der evangelischen Predigt in die Kirche eintreten. Eben diese Epoche der Bekehrung der Heidenwelt bezeichnet Jesus, Luk. 21, 24, mit dem bemerkenswerten Ausdruck καιροὶ ἐθνῶν, die Zeit der Heiden, welche er stillschweigend der theokratischen Epoche, der Zeit der Juden, gegenüberstellt (19, 42 und 44). Jesus fügt, durchaus in gleichem Sinn wie Paulus, hinzu, „Jerusalem werde zertreten werden, bis daß diese Zeiten der Heiden erfüllt sein werden“; was offenbar den Sinn hat, daß nach Verlauf dieser Zeiten Jerusalem werde befreit und wieder aufgerichtet werden. In dieser Rede Jesu, wie Matthäus (24, 14)

und Markus (13, 10) sie berichten, heißt es: „Das Evangelium vom Reich wird den Heiden auf der ganzen Erde verkündigt werden; und dann wird das Ende kommen." Dieses Ende begreift das schließliche Heil des jüdischen Volks in sich (Matth. V. 31). — Olshausen und Philippi verstehen unter πλήρωμα nicht die Gesamtheit der heidnischen Völker, sondern nur die Zahl von Heiden, die nötig ist, um die durch die Ausschließung der Juden entstandene Lücke im Reich Gottes auszufüllen. Allein diese Idee würde dem Zusammenhang direkt widersprechen; denn sie schließt gerade den Gedanken der Bekehrung der Juden aus, deren Platz im Reiche Gottes in definitiver Weise durch die bekehrten Heiden ausgefüllt würde. Überdies läßt das τῶν vor ἐθνῶν nur an die Gesamtheit der heidnischen Völker denken.

V. 26a. Καὶ οὕτως, und so; nicht: „und alsdann". In der ersten Auflage faßte ich das so in dem Sinn: vermittelst des Eintritts der Heiden in die Kirche. Es wäre dann damit schon der in V. 31 entwickelte Gedanke ausgesprochen. Allein dieser Gedanke ist, wie Weiß bemerkt, hier noch durch nichts angedeutet, und es ist besser, das so in dem Sinn zu verstehen: „Wenn einmal diese Bedingung erfüllt ist." — Πᾶς Ἰσραήλ, eigentlich: jedes Israel, bedeutet offenbar Israel insgesamt, wenn es auch den Anschein hat, als ob der korrektere Ausdruck für diesen Gedanken Ἰσραὴλ ὅλος wäre. Der Ausdruck πᾶς bezeichnet hier, wie oft, alle einzelnen Individuen, aus denen die Gesamtheit zusammengesetzt ist (vergl. 2. Chron. 12, 1: πᾶς Ἰσραὴλ μετ' αὐτοῦ, ganz Israel war bei ihm; Apg. 2, 36; Eph. 2, 21). Bengel und Olshausen nehmen das Wort Israel im geistlichen Sinn und beziehen es nur auf den auserwählten Teil des Volks; nach Otto und Kliefoth[1]) (siehe Calov, V. 25) würde es alle einzelnen Israeliten bezeichnen, welche sich nach einander bekehren von der apostolischen Zeit an bis zur Parusie. Allein der Ausdruck σωθήσεται, wird gerettet werden, wäre in diesem Fall eine reine Tautologie, während er offenbar ein bedeutsames Ereignis anzeigt, ein solches, wie der am Anfang gebrauchte Ausdruck Geheimnis es erwarten ließ.

Wie sich auch die Reformatoren und zahlreiche andere Theologen drehen und wenden mögen, es bleibt ein vergebliches Bemühen, die Idee der nationalen Bekehrung Israels in den letzten Zeiten aus dem Text des Apostels hinauszubringen. Selbstverständlich will der Apostel damit die individuelle Freiheit für die Israeliten, die um jene Zeit leben werden, nicht aufheben. Er redet von einer Gesamtbewegung, welche sich des Volks im allgemeinen bemächtigen und es als solches zu den Füßen seines Messias hinführen wird. Der individuelle Widerstand bleibt möglich. Man vergleiche die wunderschöne Darstellung dieses Augenblicks beim Propheten Sacharja (12, 11—14). — Zwei Prophetenworte werden angeführt, welche schon die Offenbarung dieses Geheimnisses enthalten:

V. 26b—27: **„Wie geschrieben steht: der Erlöser wird kommen aus Zion[2]) und wegnehmen von Jakob die Gottlosigkeit; 27 und das ist der Bund, welchen ich mit ihnen schließe, wann ich wegnehmen werde ihre Sünden."**

Zwei Stellen sind in diesem Zitat kombiniert, wie dies schon oft vorgekommen ist; nämlich Jes. 59, 20 und 27, 9. Bis zum Worte wann gehört alles der ersten Stelle an; mit dieser Konj. beginnt die zweite. Bei Jesaja beziehen sich beide auf die letzten Zeiten und haben demzufolge

---

[1]) Philippi scheint mir diese Erklärung zugleich anzunehmen und zu verwerfen.
[2]) T. R. liest hier και; außer ihm nur E L Syr.

messianische Bedeutung. Paulus zitiert nach den LXX, mit dem Unterschied, daß die letzteren statt ἐκ Σιών, *aus Zion*, lesen: ἕνεκεν Σιών, „um Zions willen". Die Form der LXX hätte sich für den Apostel gerade so gut geeignet, wie die von ihm selbst gebrauchte. Warum denn nun diese Änderung? Vielleicht war die Präpos. ἕνεκεν, *um . . . willen*, in gewissen Handschriften der LXX abgekürzt, so daß sie leicht mit ἐκ, *aus*, verwechselt werden konnte. Oder dachte vielleicht der Apostel an irgendeine andere Stelle, wie z. B. Ps. 110, 2, wo der Messias dargestellt ist als sich aufmachend *aus Zion*, um sein Reich aufzurichten. Aber das Auffallende daran ist, daß weder die eine, noch die andere Form genau dem hebräischen Text entspricht, nach welchem es heißt: „wird kommen *nach Zion* (לְצִיּוֹן) und hin zu denen, die sich von ihren Sünden bekehren in Jakob." Wahrscheinlich haben die LXX statt לְשָׁבֵי („zu denen, die sich bekehren") לְשׁוּב gelesen (*um abzuwenden*); und haben dann diesen Infin. der Absicht mit dem Futur.: *er wird abwenden* übersetzt. Daher die Form unsres Zitats. Wie dem auch sei, der Sinn ist, daß der, welcher Zion von seinem langen Druck befreien wird, dies thut, indem er die Ungerechtigkeit des *ganzen Volks* wegnimmt. Dies ist nämlich die Bedeutung des Ausdrucks Ἰακώβ, *Jakob*, welcher die Nation in ihrer Gesamtheit bezeichnet. Der Nachdruck bei diesem Zitat ruht daher auf diesem zweiten Satz von V. 26. Was den ersten betrifft, so denkt man am einfachsten an die Wirksamkeit, welche der Zorn bei seinem ersten Kommen in Zion ausüben wird.

V. 27. Der erste Satz dieses Verses gehört noch zur ersten der beiden zitierten Stellen; aber sonderbarerweise lautet er fast gleich wie der Satz, mit welchem bei Jesaja die zweite hier verwendete Stelle anfängt (27, 9): „Und dies ist der Segen, welchen ich auf sie legen werde, wann . . ." Dies hat ohne Zweifel zu der Kombination beider Stellen in unserm Zitat Anlaß gegeben. Der Sinn ist: „Darin besteht der (neue; vergl. Jer. 31, 33) Bund, welchen ich *alsdann* mit ihnen machen werde (von mir, von meiner Gnade ausgehend, παρ' ἐμοῦ), daß ich ihre Sünden [für immer] wegnehmen werde." Das Pronom. αὐτῶν, *ihr*, bezieht sich auf die Individuen, wie der Name *Jakob* die Gesamtheit des Volks bezeichnete.

In den folgenden zwei Versen zieht der Apostel aus dem Vorhergehenden den Schluß auf die gegenwärtige Lage Israels: in V. 28 erklärt er in einem kurzen, schlagenden Gegensatz, wie die Heiden diese Doppelstellung Israels zu beurteilen haben, und in V. 29 rechtfertigt er diese Aussage durch ein allgemeines Prinzip der göttlichen Regierung.

V. 28—29: „**Hinsichtlich des Evangeliums sind sie freilich Feinde um euretwillen; aber hinsichtlich der Erwählung sind sie geliebt um der Väter willen;** 29 **denn die Gaben und die Berufung Gottes sind unwiderruflich.**"

Kurz gesagt, Israel befindet sich Gott gegenüber in einer zweifachen Stellung, es ist zugleich feind und geliebt; aber der letztere Charakter wird am Ende den Sieg über den ersteren davontragen. Die Worte *hinsichtlich des Evangeliums* sind erklärt durch den Ausdruck: *um euretwillen*, welcher eine bloße erläuternde Beifügung zu denselben ist: um euretwillen, der Heiden, die durch den Glauben an das Evangelium in das Reich Gottes eingeführt werden sollten und es nicht hätten können, wenn Israel mit seinem gesetzlichen, hochmütigen Geist der Repräsentant und Verkündiger desselben geworden wäre. Es war daher ein vorübergehender Bruch dieses Volks mit Gott hinsichtlich des Evangeliums nötig, damit eure Annahme möglich würde; siehe V. 7, 11 und 15. Wie mag *Weiß* diesen Gedanken als *eingetragen* ansehen? —

Es versteht sich von selbst, daß der Ausdruck ἐχθρός, Feind, weder bedeuten kann: Feinde des Paulus (Theod., Luther u. s. w.) noch des Evangeliums (Chrys.) noch der Gläubigen (Olsh.). Der Ausdruck ἀγαπητοί, geliebt, zeigt deutlich, daß von dem Verhältnis zwischen Israel und Gott die Rede ist. Ferner erhellt aus diesem Gegensatz, daß Paulus nicht an die Feindschaft der Juden gegen Gott denkt, sondern an die Feindschaft Gottes gegen die Juden; vergl. V. 10. Natürlich hat man von diesem Gefühl des Hasses bei Gott jede Beimischung von persönlichem Groll oder Rachsucht auszuschließen. Gott haßt den Sünder in dem Sinn, in welchem der Sünder, der erweckt ist, sich selbst oder sein eigenes Leben haßt (Luk. 14, 26). Dieser Haß ist nur der Widerwillen, welchen die Heiligkeit gegen das Böse und dann gegen den Bösen empfindet, in dem Maß, als er sich mit jenem identifiziert. Jeder Jude, welcher in der Gesinnung beharrt, die ihn bestimmt hat, das Evangelium zu verwerfen, ist ein Gegenstand des göttlichen Hasses, aber zugleich, um einer andern Thatsache willen, ein Gegenstand der göttlichen Liebe. Dieser andere Grund ist die Erwählung dieses Volks als Heilsvolk in der Person seiner Väter, der Patriarchen. Fragt man, wie diese beiden Gefühle im Herzen Gottes zusammen bestehen können, so hat man zu beachten, daß es eigentlich hinsichtlich jedes Menschen sich gerade so verhält. In jedem gefallenen Menschen besteht ein Wesen, welches Gott haßt, der Sünder, und zugleich ein Wesen, das derselbe Gott noch liebt, der Mensch, geschaffen nach seinem Bilde, für welchen sein Sohn gestorben ist. Sodann hat man im Auge zu behalten, daß diese Zweiheit der Gefühle nur vorübergehend ist und schließlich in schlechthinigen Zorn oder in vollkommene Liebe ausschlagen muß; denn jeder Mensch muß an das schlechthin gute oder schlechthin böse Ziel seiner sittlichen Entwickelung gelangen; dann wird auch das göttliche Gefühl nur noch Eines sein (siehe zu 5, 9. 10). — Die Worte: hinsichtlich der Erwählung dürfen nicht, wie Meyer will, auf den auserwählten Rest bezogen werden, als ob Paulus sagen wollte, daß mit Rücksicht auf diesen unaustilgbaren Rest Gott Israel allezeit liebe. Der Begriff Erwählung ist klar bestimmt durch den erklärenden Beisatz: um der Väter willen. Die Liebe, mit welcher Gott die Väter geliebt, bleibt auch ihren Nachkommen „bis ins tausendste Glied" (2. Mos. 20, 6). Wenn nur die Herzen der Söhne sich wieder zu den Vätern wenden, d. h. wenn sie nur zu der Gesinnung der Väter zurückkehren (Mal. 4, 6; Luk. 1, 17), so wird der Segen, der durch ihre schlechte Gesinnung sozusagen eingedämmt war, sich wieder über sie ergießen.

V. 29. Dieser Vers rechtfertigt die Zusicherung des Heils, welche dem Volk Israel im zweiten Satz des 28. Verses gemacht ist. Der Ausdruck die Gaben Gottes könnte die göttlichen Gnadengaben im allgemeinen bezeichnen; aber es scheint uns dem Zusammenhang, welcher sich durchweg auf die Bestimmung Israels bezieht, angemessener zu sein, wenn man dem Ausdruck die spezielle Bedeutung beilegt, welche er gewöhnlich in den Briefen des Paulus hat. Er bezeichnet in denselben die moralischen und intellektuellen Fähigkeiten, mit welchen Gott einen Menschen im Hinblick auf die ihm anvertraute Aufgabe ausstattet. Wer kann denn auch leugnen, daß das Volk Israel in der That mit einzigartigen Eigenschaften für seinen Beruf als Volk des Heils begabt worden sei? Die Griechen, die Römer, die Phönizier haben ihre besonderen Gaben auf den verschiedenen Gebieten des Wissens und der Künste, des Rechts und der Politik, der Industrie und des Handels gehabt. Israel, ohne entblößt zu sein von den Fähigkeiten, welche sich auf diesen Kreis weltlicher Thätigkeit beziehen, hat eine höhere Gabe empfangen, das Organ für das Göttliche und die natürliche Anlage zur Heiligkeit. — Die Berufung Gottes ist einerseits die Ursache, anderseits die Wirkung dieser Gaben. Weil Gott dieses Volk nach seinem ewigen Ratschluß berufen, hat er ihm dieselben anvertraut; und

weil er es so reichlich mit diesen Gaben ausgestattet, hat dieses Volk im Lauf der Zeiten seinen Heilsberuf in der Welt zu erfüllen, wenn ihm auch durch seine Schuld diese bevorzugte Stellung vorübergehend entzogen worden ist. Seine Bestimmung ist unwiderruflich, und infolge überreichen göttlichen Erbarmens (V. 20) wird sie sich für dasselbe erfüllen zu der von dem Apostel angekündigten Zeit, da es, selber in den Besitz des Heils gelangt, das von oben stammende Leben mitten in die heidnische Christenheit hinein ausströmen wird (V. 12. 15). — Der Genitiv θεοῦ, Gottes, hat beweisende Kraft. — Dieser Charakter des Unwiderruflichen an der Bestimmung Israels widerspricht keineswegs der Freiheit der Individuen; keinerlei Zwang wird ausgeübt werden. Gott wird ungläubige Generationen auf einander folgen lassen, solange es nötig sein wird, bis endlich diejenige kommt, welche die Augen öffnen und freiwillig sich wieder zu ihm kehren wird. Und selbst dann wird es sich nur um eine Gesamtbewegung des Volks handeln, welcher sich diejenigen entziehen können, die ganz entschieden die Teilnahme daran verweigern. Nur das ist unmöglich, daß das göttliche Zuvorversehen hinsichtlich Israels als Volks („das Volk, welches Gott zuvorversehen hat", V. 2) sich nicht am Ende geschichtlich verwirklichen sollte.

Nichts in dieser Stelle geht auf eine irdische, zeitliche Wiederherstellung des jüdischen Volks oder auf ein israelitisches Königtum, dessen Sitz in Palästina wäre. Der Apostel redet nur von einer geistlichen Wiederherstellung, herbeigeführt durch allgemeine Vergebung und durch die Gnadengaben, welche aus derselben fließen werden. Wird sich eine politische Wiederherstellung an diese allgemeine Bekehrung des Volks knüpfen? Wird sie dieser vorausgehen oder ihr folgen? Wird nicht das Prinzip der Herstellung der Rassen, welches in unsern Tagen die Einheit Italiens, die Einheit Deutschlands hervorgebracht hat und zur Einheit der Slaven hindrängt, nicht auch die Einheit der Israeliten herbeiführen? Diese Fragen gehören nicht in die Exegese, welche sich darauf beschränkt, folgende zwei Thatsachen zu konstatieren: 1) daß gemäß der Offenbarung des Apostels Israel in Masse sich bekehren, 2) daß dieses Ereignis das Signal zu einer heilsamen geistlichen Bewegung im Schoß der heidnischen Christenheit sein wird.

V. 30—32: Allgemeiner Überblick.

Das Thema dieses Kapitels ist eigentlich erschöpft; nachdem der Apostel seine Leser über das Problem der partiellen, vorübergehenden Verwerfung Israels aufgeklärt hat, zuerst vom Standpunkt des Rechts Gottes (Kap. 9) und dann vom Standpunkt der nationalen Sünde, durch welche dieselbe herbeigeführt worden ist, hat er zuletzt die wohlthätigen Folgen dieser unerwarteten Verfügung dargelegt. Es bleibt ihm nur noch übrig, das über die Vergangenheit und Zukunft des auserwählten Volks Gesagte in einem allgemeinen Überblick über den Plan Gottes hinsichtlich des religiösen Entwickelungsganges der Menschheit einzufügen. Dies thut er in dem Schlußabschnitt, dessen Gedanke der ist, daß Gott, nachdem er die Heiden durch die Verwerfung der Juden gerettet hat (V. 30), die Juden durch die Rettung der Heiden retten (V. 31) und daß so das Heil der gesamten, in Adam gefallenen Menschheitsfamilie das herrliche Ende der Wege und Gerichte Gottes sein werde (V. 32).

V. 30—31: **„Denn ebenso, wie einst auch**[1]) **ihr Gott nicht gehorcht, jetzt aber Erbarmen erlangt habt durch den Ungehorsam dieser,**
31 **so haben auch**[2]) **sie jetzt nicht gehorcht, damit durch das Erbarmen, das euch geworden ist, auch**[3]) **sie Erbarmen erlangen."**

---

1) T. R. liest και (auch) nach γαρ (denn) mit L Mnn. Syr.; die andern lassen es weg.
2) D F G lesen και αυτοι statt και ουτοι.
3) B D lesen noch einmal νυν (jetzt) vor ελεηθωσιν.

Denn; in der That treten diese besonderen Anordnungen Gottes erst in ihr volles Licht, wenn man den göttlichen Plan als Ganzes ins Auge faßt. Der Gang der Religionsgeschichte der Welt hängt ab von dem inmitten der Menschheit durch die Berufung Abrahams geschaffenen Antagonismus zwischen einem Volk, welches von Gott zum Empfang seiner Offenbarungen bestimmt und den übrigen Völkern, die sich selbst überlassen waren. Dieser Augenblick (1. Mos. 12) bildete den Ausgangspunkt für die beiden unermeßlichen Kurven, welche das Altertum nach entgegengesetzter Seite durchziehen und indem sie sich beim Auftreten des Christentums schneiden, von da an in umgekehrter Richtung sich verlängern, um schließlich am Ende der Geschichte sich zu vereinigen und in Eine Linie auszulaufen.

Die Heiden waren die ersten, welche eine Zeit des Ungehorsams hatten. Das Wort einst versetzt den Leser in den Inhalt des ersten Kapitels zurück, in jene Zeiten des Götzendienstes, da die Heiden aus freien Stücken das Licht der natürlichen Offenbarung auslöschten, um sich ungehinderter ihren bösen Lüsten hingeben zu können. Diese Zeiten des Ungehorsams nennt der Apostel in Athen, Apg. 17, 30, mit einem gelinderen Ausdruck „die Zeiten der Unwissenheit". — Vielleicht ist mit dem T. R. nach denn καί, auch, zu lesen. Dieses Wörtchen konnte leicht ausfallen; es erinnert von Anfang an die Heiden daran, daß auch sie, wie die Juden, ihre Zeit der Auflehnung gehabt haben. — Diese Zeit des Ungehorsams hat jetzt ein Ende genommen; die Heiden haben Gnade gefunden. Aber um welchen Preis? Um den des Ungehorsams der Juden. Wir haben's in der That gesehen: Gott mußte zeitweilig sein auserwähltes Volk opfern, um das Evangelium von den gesetzlichen Formen zu befreien, in welchen jenes Volk es eingeschlossen halten wollte. Darum mußte Israel dem Unglauben gegenüber seinem Messias hingegeben werden; daher seine Verwerfung, welche die Welt dem Evangelium aufgethan hat. Weiß will nichts von einem solchen Zweck wissen. Wozu aber der göttliche Beschluß und der göttliche Akt der Verstockung der Juden? Weiß antwortet: wenn Israel das Evangelium angenommen hätte, so wäre ihm das Heil kraft der Treue, nicht kraft des Erbarmens Gottes zu teil geworden, nachdem sie aber durch ihren Unglauben den Heiden gleich geworden sind, wird ihre Wiedereinsetzung auf Grund desselben Erbarmens erfolgen, wie die Rettung der Heiden. Damit wäre also gesagt, daß der Unglaube der Juden für Gott das Mittel gewesen sei, sein Erbarmen gegen sie kund werden zu lassen. Er hätte sie verstockt, um nicht bloß seine Treue in Erfüllung seiner Verheißungen, sondern auch seine Gnade gegen sein Volk an den Tag kommen zu lassen! Sollte Paulus solch spitzfindige Unterscheidungen gemacht und solche Gedanken über Gottes Handlungsweise gehegt haben?

V. 31. Ein ähnliches Geschick soll sich einst an den Juden durch Vermittelung der Heiden vollziehen: das νῦν, jetzt, stellt den gegenwärtigen Zeitabschnitt (seit dem Kommen Christi) in Gegensatz zu dem vorausgegangenen. Jetzt sind es die Juden, die ihre Zeit des Ungehorsams haben, während die Heiden sich der Sonne der Gnade erfreuen. Und zu welchem Zweck? Damit durch die Gnade, welche jetzt den letzteren widerfährt, einst auch den Juden Gnade zu teil werde. Nur wird es diesmal nicht der Unglaube der einen sein, was die Bekehrung der andern zuwege bringt; im Gegenteil, das Heil der einen wird das der andern herbeiführen. Also keine neue Dissonanz im Reiche Gottes! Die Geschichte der Menschheit wird in eine endliche Harmonie auslaufen. Die Heiden standen draußen, als Israel zum Eintritt berufen wurde. Dann mußte Israel hinausgehen, damit die Heiden eintreten konnten. Die Heiden werden aber nicht wieder hinausgehen, um den Juden Platz zu

machen; vielmehr werden sie den letztern von innen die Thüre öffnen. Daher die Konjunktionen ὥσπερ, ebenso wie, und οὕτως καί, welche die V. 30 und 31 verbinden. Mehrere haben die Bestimmung τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει (wörtlich: eurem oder durch euer Erbarmen) zum Verb. ἠπείθησαν, waren ungehorsam, gezogen, in dem Sinn, daß sie an die euch geschenkte Gnade nicht glauben wollten (Luther) oder daß sie ungläubig waren (gegenüber dem Evangelium), weil ihr begnadigt wurdet (Calv., Beck) oder daß sie nicht gläubig wurden, damit ihr glauben und Erbarmen finden könntet (Volkmar). Bei allen diesen Erklärungen ist der in die Augen fallende absichtliche Parallelismus zwischen V. 30 und 31 verkannt. Die Bestimmung τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει (durch das Erbarmen, das euch widerfahren ist) hängt sicher vom folgenden Verb. ἐλεηθῶσι, daß sie Erbarmen erlangen, ab. Der Apostel hat diese Worte vor die Konjunkt. ἵνα, damit, gesetzt, um sie recht hervortreten zu lassen; denn sie enthalten den Hauptgedanken des Verses; vergl. ähnliche Umstellungen 12, 3; 1. Kor. 3, 5; 9, 15 u. a. Will man aber den Gedanken des Apostels ganz verstehen, so darf man ja nicht das τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, durch euer Erbarmen, in dem Sinn fassen, wie Tholuck und Weiß: „durch ein Erbarmen, wie dasjenige, welches euch widerfahren ist“; ein Gedanke, den Paulus viel einfacher und deutlicher ausgedrückt hätte. Der wahre Sinn dieser Worte ist: „eben infolge des Erbarmens, das euch widerfahren ist“. Es ist derselbe Gedanke, wie in V. 11, daß das den Heiden zu teil gewordene Heil schließlich die Juden zur Eifersucht reizen und ihnen die Augen öffnen wird, so daß sie endlich diesen Jesus, der die Welt zu Jehova bekehrt hat, als den ihnen verheißenen Messias anerkennen und ergreifen (siehe S. 207).

V. 32: **„Denn Gott hat sie alle [1]) in den Ungehorsam eingeschlossen, damit er an allen Erbarmen übe.“**

Dies ist der Schlußpunkt von allem Vorangehenden; dieses letzte Wort giebt Rechenschaft von dem ganzen Plan Gottes, dessen Hauptphasen im Obigen entworfen worden sind (denn). — Der Ausdruck συγκλείειν, zusammen einschließen, geht auf eine Mehrheit von Individuen, welche man in der Weise einsperrt, daß ihnen nur Ein Ausgang übrig bleibt, durch welchen sie alle hindurchgehen müssen. Die Präpos. σύν, mit, mit welcher das Verb. zusammengesetzt ist, stellt das Einschließen als ein solches dar, das von allen Seiten aus zugleich stattfindet. Einige Ausleger haben geglaubt, diesem Verb. einfach die deklarative Bedeutung geben zu können, wie Gal. 3, 22, wo es heißt: „Die Schrift hat alle Dinge für unter die Sünde beschlossen erklärt.“ Allein in unsrer Stelle ist die Handlung nicht einem unpersönlichen Subjekt, wie die Schrift, zugeschrieben; das Subjekt ist Gott selbst; seine Fügungen innerhalb des Verlaufs der Geschichte sollen erklärt werden. Das Verb. kann daher nur auf einen wirklichen Akt sich beziehen, kraft dessen die beiden vorhin besprochenen Teile der Menschheit, nachdem eine jede ihre Zeit des Ungehorsams gehabt hat, sich einer gemeinsamen Heilsökonomie erfreuen werden. Die ernsten Akte, durch welche Gott dieses herrliche Resultat herbeiführen wird, kennen wir aus allem Vorangehenden; es sind die beiden Gerichte, welche Paulus ausdrücklich im Verlauf unsres Briefs erwähnt hat: die Hingabe der Heiden, welche das Licht der natürlichen Offenbarung ausgelöscht hatten, an die Macht ihrer stets wachsenden Lüste (das παρέδωκεν von 1, 24. 26), und die Hingabe der Juden, deren Hochmut sich an den empfangenen Gnadengaben selbst genährt hatte, an eine Verblendung, welche eine zeitweilige Trennung von ihrem Gott für sie zur Folge hatte (das ἐπωρώθησαν in V. 7; vergl. 9, 18).

---

[1]) DFG It. Ir. lesen παντα oder τα παντα (alles) statt τους παντας (alle).

So gelangen die einen wie die andern durch eine Phase des Ungehorsams hindurch, in welcher beide Teile der Menschheit nach einander die Allgemeinheit der menschlichen Sünde bewiesen haben, zuletzt in den Hafen des Heils. Der Theologe Nielsen sagt in seiner kurzen, geistreichen Erklärung des Römerbriefs: „Die sündige Natur war schon in allen vorhanden; aber damit das Bewußtsein derselben bei den Individuen im Interesse ihres Heils geweckt werde, mußte diese verborgen liegende Sünde geschichtlich an dem Geschick der Völker im Großen offenbar werden.“ Nur müssen wir, um nicht mit diesem Ausleger über den Gedanken des Paulus hinauszugehen, hinzufügen, daß diese verborgen liegende Sünde auf der einen wie auf der andern Seite in aktiver, ungehinderter Weise sich geoffenbart hatte, ehe sie die Form eines passiven Geschicks, eines Gerichts von seiten Gottes annahm. Die Lesart πάντα oder τὰ πάντα, alles, liegt ganz außer dem Zusammenhang; überdies ist sie schlecht bezeugt. — Der Artikel τούς, die, gestattet nicht, dieses Pronom. alle auf die menschlichen Individuen (Meyer) oder auf die Gesamtheit der Erwählten zu beziehen (Olsh.). Der Artikel kann nur die beiden bestimmten Teile der Menschheit bezeichnen, welche in diesem ganzen Kapitel einander gegenübergestellt worden sind und die der Apostel jetzt zusammenfaßt in dem Ausdruck: diese alle; nur darf man nicht, wie Weiß thut, die Bedeutung dieses alle auf die christlichen Heiden (die ὑμεῖς, ihr, von V. 30) und auf die nichtchristlichen Juden (die αὐτοί, sie, von V. 31) beschränken. Paulus redet hier von den Heiden im allgemeinen, ob sie nun augenblicklich bekehrt sind oder nicht; ebenso hat er, wenn er von den Juden spricht, dieses Volk als solches im Auge und zeichnet die geschichtliche Rolle, die es als Ganzes hat. Das alle bezeichnet also die beiden Hälften der Menschheit, die zwar der Zahl nach ungleich, doch eben durch den Gegensatz ihrer religiösen Stellung sie in ihrer Gesamtheit darstellen. Jetzt wird nicht mehr die eine der beiden Hälften ohne die andere des Heils sich erfreuen; sondern nachdem sie früher im Ungehorsam und in der Gnade aufeinander gefolgt sind, werden sie im Besitz des Lebens zusammentreffen und endlich vereinigt sein.

Das ἵνα, damit, läßt sich so umschreiben: „Wenn Gott sie alle eingeschlossen hat, so ist es geschehen, damit...“ Indem er sie alle in dieses Gefängnis des Ungehorsams einschloß, hat er sie alle an jenen seligen Ausgang geführt, wo sie das Heil aus der Hand des Erbarmers empfingen. Wie wiederum Nielsen sagt: „Nachdem die göttliche Unparteilichkeit vorübergehend durch zwei partikularistische, einander entgegengesetzte Entwickelungsphasen verhüllt worden war, bricht sie in dem schließlichen Universalismus wieder hervor, welcher in gemeinsamem Heil alle diejenigen umschließt, die von diesen großen Gerichten der Reihe nach gedemütigt und niedergeschlagen worden sind.“ Es ist also aus dieser Stelle keinerlei Schluß zu Gunsten einer schließlichen allgemeinen Begnadigung (de Wette, Farrar und so viele andere) oder gar eines deterministischen Systems zu ziehen, zufolge dessen die menschliche Freiheit in den Augen des Apostels nur eine Form des göttlichen Wirkens selbst wäre. Paulus redet hier keineswegs von der ewigen Zukunft der Individuen; denn er sagt kein Wort weder von der Auferstehung der Toten noch von dem letzten Gericht, welches über das endliche Los des einzelnen entscheidet. Es ist ausschließlich die Rede von der Geschichte des Reichs Gottes inmitten der irdischen Menschheit im ganzen. Das Heil wird sich zuletzt über die Gesamtheit der auf Erden lebenden Völker erstrecken; und dieses herrliche Endergebnis wird dann als der Zweck der demütigenden Fügungen erscheinen, von welchen die beiden Hälften der Menschheit nacheinander werden betroffen worden sein. Das hier Gesagte läßt sich nicht einmal auf alle diejenigen Individuen beziehen, aus welchen in jenem Zeitpunkt die Menschheit zusammengesetzt sein wird. Die individuelle

Freiheit bleibt in der Endökonomie ebenso bestehen, wie in den vorbereitenden Epochen. Der Ausdruck ἵνα ἐλεήσῃ, den der Apostel gebraucht: „damit er Erbarmen übe“, bezeichnet zwar die göttliche Absicht, schließt aber nicht die gezwungene Annahme seitens aller Individuen in sich; siehe Luthardt zu diesem Vers. Was den Determinismus betrifft, so macht er aus den beiden Gerichten des Hingebens und des Verhärtens ursprüngliche und bedingungslose, göttliche Fügungen, während der Apostel sie als verdiente Strafen, als nachträglich verhängte Fügungen darstellt.

Der Apostel ist bei dieser großartigen Darstellung der Heilsentwickelung von der Thatsache der allgemeinen Verdammnis ausgegangen (Kap. 1—3); er hat sie abgeschlossen mit der des allgemeinen Erbarmens. Was bleibt ihm nach allem dem übrig, als anzubeten und einen Lobpreis anzustimmen? Das thut er in V. 33—36.

Der Lobpreis: V. 33—36.

V. 33: **„O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege!“**

Einem Reisenden gleich, der oben auf einer Alpenhöhe angelangt ist, wendet sich der Apostel um und schaut um sich. Abgründe liegen zu seinen Füßen; aber Ströme von Licht erhellen sie; und ringsumher dehnt sich ein unermeßlicher Horizont, den er mit seinem Blick beherrscht. Der Plan Gottes bei der Weltregierung liegt ausgebreitet vor ihm, und er giebt den Gefühlen der Bewunderung und Dankbarkeit Ausdruck, welche sein Herz bei diesem Anblick erfüllen. — Das Wort βάθος, Tiefe, bezieht sich gerade auf diesen Abgrund, in welchen sein Blick sich eben vorhin gesenkt hat. Den Genit. πλούτου, des Reichtums, durch welchen das Wort Tiefe näher bestimmt wird, fassen die meisten Ausleger als eine erste Beifügung, welche den beiden folgenden: von Weisheit und von Erkenntnis koordiniert wäre. Dann müßte man annehmen, daß die abstrakte Bezeichnung Reichtum sich auf ein spezielles, göttliches Attribut beziehe, welches nicht genannt ist, aber nur das des göttlichen Erbarmens sein könnte; vergl. 10, 12; Eph. 2, 4 u. s. w. Die beiden folgenden καί, und, wären ein Beispiel für eine Konstruktion, wie die in Luk. 5, 17; und man könnte diese drei Beifügungen Reichtum, Weisheit, Erkenntnis mit den drei in V. 34 und 35 folgenden Fragen in Verbindung bringen, da ja wirklich die eine mehr auf die Erkenntnis, die andere auf die Weisheit, die dritte auf die Gnade geht. Aber wenn wirklich eine solche Beziehung in der Absicht des Apostels läge, warum stünden dann die Fragen in einer Reihenfolge, entgegengesetzt derjenigen der drei Begriffe, welche in unserm Vers jenen ersteren entsprechen sollen? Ist nicht ferner der Begriff Erbarmen zu heterogen den Begriffen Weisheit und Erkenntnis, als daß derselbe in dieser Weise den beiden letzteren koordiniert werden könnte? Hätte endlich nicht der abstrakte Ausdruck Reichtum genauer bestimmt werden müssen durch einen Zusatz, wie ἐλέους oder χάριτος (Erbarmen, Gnade). Der Apostel scheut sich nicht vor solchen Anhäufungen von Genitiven (2, 5 und Eph. 1, 19). Nach meiner Ansicht hat man daher das Wort Reichtum einfach als eine nähere Bestimmung des Begriffs Tiefe anzusehen: ein unendlich reicher Abgrund, d. h. ein Abgrund, welcher, anstatt eine unermeßliche Leere darzustellen, vielmehr einen Inhalt von unerschöpflicher Fülle in sich schließt. Calvin hat diesen Sinn richtig erfaßt: „darum, sagt er, zweifle ich nicht daran, daß der Apostel die tiefen Reichtümer an Weisheit und Erkenntnis preist, welche in Gott sind.“ — Dieser Abgrund ist reich, nicht an Dunkel, sondern an Licht. Gegen diesen Sinn macht man die Thatsache geltend, daß die beiden Ausdrücke

Weisheit und Erkenntnis eine zu gleichartige Bedeutung haben, als daß die Partikel καί ... καί, sowohl ... als auch, durch welche sie einander gegenübergestellt werden, damit vereinbar wäre. Dieser Einwand ist unbegründet. Die Idee der göttlichen Erkenntnis überhaupt hat in der ganzen vorhergehenden Abhandlung eine bedeutende Rolle gespielt. Vermöge dieses Attributs sieht Gott die freien Handlungen der Geschöpfe und die Rolle, zu der sie sich eignen, voraus; vergl. das, was 8, 28 f. über die Zuvorerkannten, was 9, 12 von Isaak und Jakob und 9, 17 von Pharao gesagt worden ist. Kraft dieses Vorherwissens war es Gott möglich, in den zahlreichen, in diesen Kapiteln angeführten Weissagungen seine künftigen Entscheidungen zu offenbaren. Die Weisheit hat eine ganz andere Bedeutung. Sie ist es, durch welche Gott das herrlichste Ziel für die Menschheit im voraus bestimmt und durch welche er mit Hilfe der soeben besprochenen Erkenntnis die durch die menschliche Sünde bereiteten Hindernisse in Mittel zu Erreichung seiner Plane im voraus umgewandelt hat. Wenn man ernstlich darüber nachdenkt, so begreift man, daß die scharfe Unterscheidung, welche Paulus zwischen diesen beiden göttlichen Vollkommenheiten macht, nichts weniger als müßig ist und daß sie in Wahrheit die Aufrechterhaltung der menschlichen Freiheit bedingt. Denn wenn das Vorherwissen Gottes mit den Ratschlüssen seiner Weisheit identisch wäre, so wäre alles in der Welt das unmittelbare Werk des göttlichen Willens und die Menschen wären, wie die anderen Kreaturen, nur noch blinde Werkzeuge in seiner Hand. Kraft seines Vorherwissens kann Gott der menschlichen Freiheit im Verlauf der Geschichte so weiten Spielraum lassen, ohne daß doch das freie Geschöpf seinen Händen entschlüpfen und die Geschichte von dem ihr bestimmten Ziel ablenken würde. Daraus erklärt sich auch, warum der Apostel hier die Weisheit der Erkenntnis vorangestellt hat. Durch jene wird Ziel und Weg festgestellt; die Allwissenheit bietet das Mittel dar, die Rolle zu bestimmen, welche den Werkzeugen der Ausführung des Plans zukommt.

Paulus sieht voll Bewunderung diese beiden Attribute Gottes in zwei Reihen von Thatsachen zur Erscheinung kommen, welche zusammen die ganze Weltregierung ausmachen, in den Gerichten, κρίματα, und den Wegen, ὁδοί. Man giebt zuweilen dem ersten dieser beiden Ausdrücke die allgemeine Bedeutung Beschluß. Allein dieses Wort hat einen richterlichen Charakter, den man nicht verwischen darf, namentlich am Schluß eines Abschnitts, in welchem wir gesehen haben, wie die Gerichte Gottes nach einander alle Teile der Menschheit treffen. Der Ausdruck Wege bezeichnet im Grund keine von den Gerichten verschiedene Thatsachen; aber er stellt diese in einem andern, günstigeren Lichte dar, nämlich als positive Mittel, welche zum Endziel führen. Der Ausdruck Gerichte giebt das Weil dieser Thatsachen an; der Ausdruck Wege das Damit derselben. Vermöge der Kenntnis, welche Gott im voraus von den freien Entscheidungen des Menschen besitzt, beschließt er die Gerichte (V. 32 a, συνέκλεισε); vermöge seiner Weisheit werden diese Gerichte die Wege, welche zur Verwirklichung seines Planes führen müssen (V. 32 b, ἐλεήσῃ); vergl. in Betreff der beiden Ausdrücke Jes. 40, 14. — Diese beiden Reihen von Thatsachen werden gekennzeichnet durch die außergewöhnlichsten Beiwörter, welche die biegsamste aller Sprachen darzubieten vermag: ἀνεξερεύνητος, was sich nicht bis auf den Grund durchsuchen läßt; ἀνεξιχνίαστος, etwas, dessen Spuren man nicht bis zu Ende verfolgen kann. Das erste dieser Beiwörter bezieht sich auf das höchste Prinzip, dem sich der Verstand zu nähern sucht, aber ohne es zu erreichen; das zweite auf die Überfülle von Verzweigungen und Einzelheiten der Ausführung, welchen das Denken nicht bis zum Ende nachzugehen vermag. Man zitiert häufig diese Beiwörter in der Absicht, zu beweisen, wie die göttlichen Ratschlüsse, insbesondere der der

Prädestination, unbegreiflich sind für den Menschen (Aug.). Aber man darf nicht vergessen, daß der begeisterte Ausruf des Paulus nicht durch die Dunkelheit der Plane Gottes, sondern im Gegenteil durch ihre leuchtende Klarheit hervorgerufen ist. Wenn diese Gerichte und diese Wege unerforschlich und unergründlich sind, so sind sie es für die natürliche Fassungskraft des Menschen und solange sie nicht geoffenbart sind; aber, sagt der Apostel 1. Kor. 2, 10, „Gott hat [sie] uns durch seinen Geist geoffenbart; denn der Geist durchforscht (ἐρευνᾷ) alle Dinge, selbst die Tiefen (τὰ βάθη) der Gottheit." So geschieht es also angesichts des enthüllten Geheimnisses, daß Paulus ausruft: „O, welche Tiefe des Reichtums!" Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Geist, welcher sie teilweise begreift, immer wieder an denselben neue Gesetze und neue Anwendungen dieser Gesetze entdecken und immer neu ausrufen kann: Unerforschlich! unbegreiflich!

V. 34—35: **„Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? 35 Oder wer hat ihm etwas im voraus gegeben, das ihm werde wieder vergolten?"**

Dies ist der Schriftbeweis für die Unerforschlichkeit der Absichten Gottes, bevor er sie selbst seinen Aposteln und Propheten und durch sie seinem Volk geoffenbart hat. Die erste zitierte Stelle ist aus Jes. 40, 30, welche Paulus so anwendet, wie wenn es seine eigenen Worte wären. Jene Frage geht, im Munde des Propheten, auf die Wunder der Schöpfung. Paulus dehnt sie aus auf die der göttlichen Regierung überhaupt; denn die Werke Gottes in der Geschichte sind nur die Fortsetzung derer in der Natur. — Die Frage: wer hat erkannt? ist eine Herausforderung, dem natürlichen Denkvermögen zugeworfen. Hinsichtlich der Menschen, welche Gott über seine Absichten aufgeklärt hat, sagt Paulus selbst 1. Kor. 2, 16: „Wir, wir haben Christi Sinn erkannt." — Jene erste Frage stellt die allezeit beschränkte, menschliche Erkenntnis der unbeschränkten Erkenntnis Gottes (γνῶσις τοῦ θεοῦ, V. 33) gegenüber. Die zweite geht weiter, sie bezieht sich auf das Verhältnis der menschlichen Weisheit zur göttlichen Weisheit. Es handelt sich nicht mehr bloß um die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes durch die aufmerksame Betrachtung seiner Werke, sondern um einen guten Rat, welchen der Mensch dem Schöpfer bei der Anordnung seiner Pläne zu geben berufen wäre. Das Wort σύμβουλος bezeichnet einen Menschen, der mit einem andern zu Rate geht und ihm etwas von seiner Weisheit mitzuteilen weiß. Dies ist daher eine höhere Stellung als die, welche die vorhergehende Frage voraussetzte.

Die dritte Frage, V. 35, würde eine noch höhere Rolle in sich schließen. Es handelt sich da um einen Gott geleisteten Dienst, um ein Geschenk, welches ihm der Mensch gemacht hätte in einer Weise, daß er ein Gegengeschenk verdiente. Das ist ganz die Stellung, welche die Juden einnahmen und vermöge welcher sie die Freiheit Gottes in der Weltregierung beschränken und ihn auf Grund ihrer verdienstlichen Werke unauflöslich an sie binden zu dürfen glaubten. „Es ist, sagten ärgerlich die Juden zur Zeit Maleachis, kein Unterschied zwischen dem, der Gott dient und dem, der ihm nicht dient? Was haben wir durch das Halten seiner Gebote gewonnen?" Dieser Hochmutsgeist war ein immer wachsender gewesen; er hatte seinen Gipfelpunkt im Pharisäismus erreicht. Darauf hatte schon das Buch Hiob im voraus geantwortet: „Wenn du gerecht bist, was hast du ihm gegeben und was hat er von deiner Hand empfangen? Einem Menschen, wie du bist, mag wohl schaden deine Bosheit und dem Menschenkind nützen deine Gerechtigkeit" (35, 7—8). Die Präpos. πρό, zuvor und ἀντί, für, anstatt, mit welchen die beiden Verba zusammengesetzt sind, bezeichnen das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem Gott dem Menschen

gegenüber sich befände, wenn dieser wirklich zuerst etwas für Gott thun und dadurch eine Gegengabe verdienen könnte. Mit dieser dritten Frage kommt Paulus auf den Hauptgegenstand dieser Erörterung über die göttliche Weltregierung zurück: die Verwerfung der Juden. In der ersten Frage sprach er dem Menschen das Vermögen ab, Gott zu verstehen und zu beurteilen, ehe Gott sich erklärt habe; in der zweiten die Fähigkeit, mit ihm zusammenzuwirken; in der dritten bestreitet er ihm die Möglichkeit, ihm irgendeine Verpflichtung aufzuerlegen. So ist die Freiheit Gottes, dieses höchste Prinzip der geheimnisvollen Thatsache, welche das Thema dieses Teils bildet, in vollstem Maß zurückgewonnen.

Die Frage des V. 35 ist, wie die vorhergehenden, ein Zitat aus der Schrift, welches Paulus in seinen eigenen Text hereinnimmt. Es ist genommen aus der Stelle Hi. 41, 2, welche die LXX in eigentümlicher Weise übersetzen (bei ihnen 41, 11). „Wer wird mir etwas zuvor thun, daß ich es ihm vergelte", lassen sie den Herrn sprechen; „wer wird sich gegen mich erheben und bestehen können?" Zwar folgt in den beiden Handschriften der LXX, dem Sinait. und Alex., auf die Stelle Jes. 40, 14 ein Wort, das mit der genauen Übersetzung des hebräischen Textes, welche der Apostel hier giebt, gleich lautet. Allein dies ist in diesen Handschriften der LXX sicher eine Interpolation, welche eben aus unserm Briefe stammt.

V. 36: „**Weil von ihm und durch ihn und für ihn alle Dinge sind: Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.**"

Absolute Unabhängigkeit Gottes, gänzliche Abhängigkeit des Menschen in allem, was für ihn ein Gegenstand des Ruhmes sein könnte: das ist der Gedanke dieses Verses, in welchem die großartige, über den Plan Gottes abgehaltene Rundschau sich abschließt. Die erste Präpos., ἐκ, von, geht auf Gott als Schöpfer; von ihm erhält der Mensch alles: „Leben, Odem und alle Dinge", Apg. 17, 25. Die zweite, διά, durch, bezieht sich auf die Leitung der Menschheit. Alles, selbst die freien Entscheidungen des menschlichen Willens, kommt nur durch ihn zur Ausführung und wird alsbald zu einem Werkzeug für die Erfüllung seiner Absichten. Die dritte, εἰς, für, geht auf das Endziel, in welchem die Herrlichkeit Gottes und die Seligkeit der geheiligten Kreaturen in Eins zusammenfallen. Besteht nicht der Glanz eines Fürsten im Glück und in der Dankbarkeit seiner treuen Unterthanen? Wie Beck gesagt hat: „Der Egoismus Gottes ist das Leben der Welt." Man hat zuweilen diese drei Bestimmungen auf die drei Personen der göttlichen Trinität beziehen wollen; die neuere Exegese (Mey., Geß, Hofm.) ist im allgemeinen von dieser Beziehung abgekommen, und mit Recht; siehe Weiß und Luthardt. — Wenn Paulus von Gott schlechthin redet, so meint er immer Gott den Vater, natürlich ohne seine Offenbarung durch Christus und seine Mitteilung im heiligen Geist auszuschließen. Diese Unterscheidung tritt aber an unsrer Stelle nicht hervor und hat mit dem Zusammenhang nichts zu schaffen. Was der Apostel zum Schluß sagen wollte und mußte, war das, daß alle Dinge dem schöpferischen Willen Gottes entstammen, durch seine Weisheit fortschreiten und in die Offenbarung seiner Heiligkeit auslaufen, dereinst also auch durch ihre Vollkommenheit seinen Ruhm und nur seinen Ruhm verherrlichen müssen. — Man könnte die Bedeutung des Wortes alles beschränken auf die beiden Teile der Menschen, von welchen die Rede gewesen (wie V. 32). Allein Paulus erhebt sich hier zu dem allgemeinen Prinzip, von welchem der 32. Vers nur eine besondere Anwendung war, und eben deshalb setzt er auch das Neutr. alles für das Maskul. alle in V. 32. Es ist somit die Rede von der Gesamtheit der geschaffenen Dinge, der sichtbaren und unsichtbaren. — Wie Hodge sagt, „das erhabenste Ziel, auf welches die Existenz und die Ordnung

aller Dinge hin gerichtet sein kann, ist das, daß sie das Wesen Gottes ins Licht stellen." In der That ist die Erkenntnis des Wesens Gottes seitens der Kreaturen seine Herrlichkeit. — In diesem Wunsch, in welchen jeder Leser einstimmen muß, ist gleichsam dieses höchste Ziel der Geschichte: „Gott sei die Ehre!" antizipiert.

Über das elfte Kapitel.

Nie ist ein großartigerer Überblick über den göttlichen Plan in der Geschichte der Welt gegeben worden. Nach der Zeit der ursprünglichen Einheit, da die Menschenfamilie noch eine ungeteilte Gesamtheit bildet, der Antagonismus zwischen den beiden religiösen Fraktionen der Menschheit, wie er durch die Berufung Abrahams geschaffen worden ist: die Juden im Vaterhaus des Monotheismus bleibend, aber mit einem gesetzlichen, knechtischen Geist, die Heiden ihre eigenen Wege gehend. Am Schluß dieses Zeitraums die Erscheinung Christi, welche die Rückkehr der letzteren zu dem heimischen Herde, zugleich aber auch das Fortziehen der ersteren zur Entscheidung bringt. Endlich die Juden, wie sie nachgeben den göttlichen Mahnungen und dem Anblick des Heils, dessen sich die begnadigten Heiden erfreuen; und so der schließliche, alle vorigen Mißklänge in sich auflösende Universalismus, welcher, nur in einer unendlich höheren Form, die ursprüngliche Einheit wiederherstellt und der Welt den Anblick der Familie Gottes in ihrem vollen Bestand zu schauen giebt.

Der Gegensatz zwischen Juden und Heiden erscheint so als der hauptsächliche bewegende Faktor der Geschichte. Es sind die aus dieser Grundthatsache erfolgenden Wirkungen und Gegenwirkungen, die den Schlüssel zu derselben bilden. Das hat noch keine Philosophie der Geschichte entdeckt, und das macht aus diesen Kapiteln 9—11 die erhabenste Theodicee.

Hat die Kritik gemeint, aus diesem Abschnitt die Hypothese einer judenchristlichen Mehrheit in der römischen Gemeinde herleiten zu können, und es versucht, denselben, wie den ganzen Brief, aus dem Wunsch des Apostels zu erklären, diese Gemeinde mit seiner Missionsthätigkeit unter den Heiden zu versöhnen, so kann man gerade aus dieser Stelle, wenn man sie richtig auffaßt, erkennen, wie weit jene Kritik sich von dem Gedanken entfernt hat, der in Wahrheit diese Schrift beherrscht. Weit entfernt, in V. 13 die Leser in zwei Klassen zu teilen, hat der Apostel sie vielmehr als frühere Heiden gekennzeichnet und im ganzen Schluß des Kapitels dem Volk Israel in seiner Gesamtheit (αὐτοί, sie) deutlich gegenübergestellt (ὑμεῖς, ihr). Sein Zweck ist also nicht, seine Mission in ihren Augen zu rechtfertigen, sondern ihnen die Wege, welche Gott mit dem verworfenen Israel und mit ihnen selbst, den begnadigten Heiden, eingeschlagen hat, zu erklären, um sie vor dem Hochmut zu bewahren, den ihre Berufung zum Heil in ihnen hervorrufen, und der Katastrophe vorzubeugen, welche noch über sie hereinbrechen könnte. Sie sollen einsehen, daß wenn die Masse des Volks Israel jetzt unter der Zuchtrute Gottes steht, es um ihretwillen geschieht, ferner daß es nur eine Zeitlang so ist und daß dasselbe Strafgericht unfehlbar ihren Hochmut treffen würde. Dies alles hat nur einen Sinn, wenn es an eine der großen Mehrzahl nach heidenchristliche Gemeinde gerichtet ist.

Es heißt die Bedeutung dieser ganzen Abhandlung über den Gang des Heils abschwächen, wenn man sie als eine bloße Apologie betrachtet, welche dazu dienen soll, die Gemeinde für das Werk des Paulus zu gewinnen oder zu interessieren. Der Gedanke ist ein erhabenerer: es ist eine Apologie des Plans Gottes selbst, welchen er bei der Gründung der Kirche im Auge gehabt hat, eine Apologie, durch welche die römische Gemeinde, in der sich dem Apostel in diesem Augenblick die ganze Kirche darstellt, im Glauben befestigt werden soll. Vergl. 16, 25.

Der 32. Vers, welcher diese Apologie der göttlichen Regierung abschließt, bildet das Gegenstück zu V. 16 in Kap. 1, wo dieselbe angekündigt wurde.

Praktische Abhandlung.

12, 1—15, 13.

Das Leben des gerechtfertigten Gläubigen.

Nachdem der Apostel den Heilsweg für den einzelnen Menschen dargelegt hatte, die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus (Kap. 1—5) und die Heiligung durch den heiligen Geist (Kap. 6—8), hat er den Gang des Heils in der Menschheit und speziell die überraschende Thatsache der Verwerfung des auserwählten Volks ins Licht gestellt (Kap. 9—11). Nunmehr schildert er das Leben des Gläubigen, das Leben im Heil. Er zeichnet die Grundzüge desselben in Kap. 12—13; dann wendet er die aufgestellten sittlichen Grundsätze auf spezielle, der römischen Gemeinde eigentümliche Verhältnisse an (14, 1—15, 13). Wir können so in dieser praktischen Erörterung zwei Teile unterscheiden, einen allgemeinen und einen speziellen.

Erster Teil.

Allgemeine Pflichten.

Kap. 12 und 13.

Es besteht hinsichtlich dieser beiden Kapitel ein allgemeines Vorurteil, welches zu einer ganz falschen Auslegung derselben geführt hat. Man hat darin nach der Ausdrucksweise, welche noch Schultz gebraucht, eine „Reihe von praktischen Vorschriften" gefunden, mit andern Worten: eine Sammlung sittlicher Ermahnungen ohne systematische Ordnung, einzig und allein von den mehr oder weniger zufälligen Gedankenassoziationen beherrscht. Diese Auffassungsweise hat, zumal in letzter Zeit, bedeutsamere Konsequenzen nach sich gezogen, als man hätte erwarten können. Man hat sich gefragt, ob diese das praktische Leben betreffenden Einzelheiten wohl passen würden zu einem so systematisch geordneten Ganzen, wie die in den elf ersten Kapiteln enthaltene lehrhafte Abhandlung es ist. Renan und Schultz sind dann auf diesem Weg zu den kritischen Hypothesen geführt worden, welche wir in kurzer Zusammenfassung am Schluß der Einleitung (I. Band, S. 80) dargelegt und die wir jetzt näher zu untersuchen haben.

Nach dem ersten dieser beiden Schriftsteller hätten die Kapitel 12—14 gar nicht zu dem Brief gehört, so wie er an die römische Gemeinde abgeschickt wurde. Sie standen nur in den Exemplaren, welche an die Gemeinden zu Ephesus, Thessalonich und an eine unbekannte, für welche drei Paulus unsern Brief verfaßt haben soll, geschickt worden sind. Der Schluß in dem für die römische Gemeinde bestimmten Exemplar bestand nur aus Kap. 15. Das 16. Kap. gehörte auch nicht dazu. — Wir haben uns nur mit Kap. 12 und 13 zu beschäftigen. Die Gründe, aus welchen Renan die ursprüngliche Verbindung dieser Kapitel mit den elf ersten in dem nach Rom gesandten Exemplar anzweifelt, sind folgende zwei: 1) Paulus würde sich hier von seinem gewohnten

Grundsatz entfernen: „Jeder auf seinem Grund und Boden“; er würde nämlich gebieterische Ratschläge einer von ihm nicht gegründeten Gemeinde geben, er, der so lebhaft die Unverschämtheit derer hervorkehrte, die auf einem von anderen gelegten Grunde zu bauen suchten. [1]) Insbesondere würde das erste Wort des 12. Kapitels, παρακαλῶ, ich ermahne, welches er gewöhnlich anwendet, wenn er seinen Schülern einen Befehl giebt, hier gar nicht passen, wo der Apostel sich an Gläubige wendet, die er nicht zum Glauben gebracht hat. [2]) 2) Der erste Teil des 15. Kapitels, welcher nach Renan wirklich an die römische Gemeinde gerichtet ist, gestattet nicht die Annahme, daß Kap. 12—14 für dieselbe Gemeinde verfaßt seien; denn er wäre eine unnütze Wiederholung dieser drei Kapitel, von welchen er bloß eine kurze Zusammenfassung ist, geschrieben für judenchristliche Leser, wie die zu Rom.

Der Standpunkt, auf welchen sich Schultz stellt, ist ein ziemlich anderer. Nach seiner Auffassung haben wir vom 12. Kapitel an ein größeres Fragment eines ganz andern Briefs als dessen, den der Apostel an die römische Gemeinde geschrieben hat. Dieser Brief, dessen Anfang uns fehlt, war an die Gemeinde zu Ephesus gerichtet und muß in der letzten Periode des Lebens des Apostels geschrieben worden sein, in der Zeit der Gefangenschaft in Rom. Diesem gehörten die drei Kapitel 12—14 an, ebenso die sieben ersten Verse des 15. Kapitels, dann die Grüße des 16. Kapitels (V. 3—16), und endlich die Warnung vor den jüdischen Irrlehrern, 16, 17—20. Der wirkliche Schluß des Römerbriefs stünde in Kapitel 15, vom 7. Vers an bis zum Ende des Kapitels, wozu noch die Empfehlung der Phöbe 16, 1 und 2 und die Grüße der Gefährten des Paulus 16, 21—24 kämen. Wie ist die Verschmelzung dieser beiden Briefe in Einen zustande gekommen? Das ist etwas schwer zu erklären, da der eine in den Orient, der andere in den Occident ging. Schultz meint, ein Exemplar dieses von Rom aus geschriebenen Epheserbriefs sei ohne Adresse in den Archiven dieser Gemeinde liegen geblieben, und die Herausgeber des Briefs an die Römer, die diesen kleinen Brief praktischen Inhalts fanden und als an die Römer geschrieben betrachteten, haben ihn mit dem großen veröffentlicht. Sie ließen nur den Anfang weg und gossen den doppelten Schluß in Einen zusammen.

Die Gründe, welche Schultz zur Trennung der Kapitel 12 und 13 von dem Vorhergehenden veranlassen, sind folgende: 1) Die Ermahnung zur Demut, am Anfang des 12. Kapitels, hätte etwas Verletzendes, wenn sie an eine Gemeinde gerichtet wäre, welche der Apostel gar nicht kannte. 2) Die Ermahnung zur Wohlthätigkeit gegen die Heiligen und zur Ausübung der Gastfreundschaft setzt eine Gemeinde voraus, welche mit vielen anderen in Verkehr stand, was mehr bei der Gemeinde zu Ephesus der Fall war, als bei der zu Rom. 3) Es ist unmöglich, auf natürliche Weise den Anfang des 12. Kapitels (οὖν, also) mit dem 11. Kapitel zu verbinden; denn die Barmherzigkeit Gottes, von welcher 12, 1 redet, ist keineswegs identisch mit dem Erbarmen Gottes, von welchem 11, 32 die Rede war. 4) Da die ganze sittliche Seite des Evangeliums im 6. Kapitel entwickelt ist, so brauchte dieselbe im 12. Kapitel nicht noch einmal eingeschärft zu werden. 5) Es war kein Grund vorhanden, die Judenchristen der römischen Gemeinde, wie Paulus im 13. Kapitel thut, an die Pflicht der Unterthänigkeit unter die römische Obrigkeit zu erinnern; denn die Juden waren in sehr glücklicher Lage zu Rom ums Jahr 58, während der ersten Jahre der Regierung Neros. Eine solche Mahnung war viel besser angebracht bei den Juden Asiens, welche, wie dies die Offenbarung Joh. zeigt, geneigt waren, in der kaiserlichen Macht die des Antichristen zu erblicken.

[1]) Saint Paul, S. 63.

[2]) Ebendas. S. 65 und 69.

Sind wir im Irrtum, wenn wir behaupten, daß diese von den beiden Schriftstellern beigebrachten Gründe mehr den Eindruck machen, sie seien mühsam herbeigeholt, als daß sie sich auf natürliche Weise dargeboten hätten? Wie! Paulus sollte nicht sittliche Vorschriften geben und den Ausdruck παρακαλεῖν, ermahnen, gebrauchen können, wenn er an eine Gemeinde schreibt, welche er nicht näher kennt? Aber was hat er denn in Kap. 6 und 8 gethan, wenn er zu seinen römischen Lesern sagt: „Gebet nicht mehr eure Glieder her zu Werkzeugen der Sünde!“ „Wenn ihr nach dem Fleisch lebet, so werdet ihr sterben“ u. s. w.? Und was den Ausdruck παρακαλεῖν betrifft, welchen Renan unpassend findet, gebraucht ihn nicht, worauf Lacheret aufmerksam macht[1]), Paulus im 15. Kapitel (V. 30), welches, wie dieser Schriftsteller selbst annimmt, an die römische Gemeinde gerichtet ist? Der Einwand, welchen Renan daraus zieht, daß der erste Teil des 15. Kapitels einen gewissen Pleonasmus bilden würde, wenn er in derselben Schrift wie das 12. Kapitel stünde, wird sich leicht beseitigen lassen, wenn wir an diese Stelle kommen. Dagegen, welche Schwierigkeit läge nicht in der Annahme, eine lehrhafte Abhandlung, die vom Apostel für heidenchristliche Gemeinden, wie die zu Ephesus oder Thessalonich, geschrieben wäre, um ihnen eine vollständige Darstellung des Glaubens zu geben, habe die Adresse einer judenchristlichen Gemeinde, wie die zu Rom (nach Renan), erhalten können, in der Absicht, die letztere für den Standpunkt des Apostels zu gewinnen? Diese Erwägung, sagt Lacheret mit Recht, genügt, um die ganze Konstruktion Renan's von Grund aus zu zerstören.[2]) Und welch künstlicher Hergang, den da Renan vor uns sich abspielen läßt: „Erst waren die Schüler des Paulus mehrere Tage lang damit beschäftigt, diese Kundgebung an die verschiedenen Gemeinden abzuschreiben, dann sammelten die nachherigen Herausgeber am Ende der Grundabschrift die Endstücke, die in den verschiedenen Exemplaren verschieden lauteten, weil sie sich ein Gewissen daraus machten, etwas, was aus der Feder des Apostels geflossen war, verloren gehen zu lassen.“[3])

Die Gründe von Schultz flößen nicht mehr Vertrauen ein. Paulus ist selbst darauf bedacht, seine Ermahnung zur Demut in Kap. 12 (V. 3) mit seinem Beruf als Apostel, speziell als Apostel der Heiden, zu motivieren, so wie er es für seinen ganzen Brief in Kap. 1, 1—7 und Kap. 15, 15—16 thut, da ihm ja dieser eine Autorität gegenüber der römischen Gemeinde verleiht, auch wenn er letztere nicht persönlich gegründet hat: „Ich erkläre vermöge der Gnade, die mir geschenkt ist, jedem, der in eurer Mitte ist“ (12, 3). — Warum sollte die Ermahnung zur Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft in Rom, wo es Arme und Fremde in Menge gab, nicht so gut am Platz gewesen sein, wie in Ephesus? — War ferner die Mahnung bezüglich der Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit nicht in der allgemeinen Stellung der Christen gegenüber der heidnischen Gewalt begründet, ohne daß es einer besonderen Bedrückung bedurfte, damit der Apostel sich gedrungen fühle, eine solche an diese Gemeinde ergehen zu lassen? Hatte nicht eben erst der Kaiser Klaudius die Juden wegen ihrer beständigen Empörungen aus Rom vertrieben? Und für welche Gemeinde war eine Belehrung über das Verhältnis der Christen zum Staat mehr am Platz, als gerade für die in der Hauptstadt? — Das 12. Kapitel ist keineswegs eine unnötige Wiederholung des 6. Kapitels; denn im letzteren hatte der Apostel nur das Prinzip der christlichen Heiligung aufgestellt, indem er nachwies, wie sie schon in der Thatsache der Rechtferti-

---

1) Revue théologique, 1878, S. 85.

2) Das. S. 76.

3) Saint Paul, S. 462 und 481.

gung miteingeschlossen sei, während er im 12. Kapitel ein Bild von den mannigfaltigen Früchten entwirft, in welchen dieses neue Leben sich auswirken muß. Wir werden alsbald sehen, was das Verhältnis zwischen dem 12. Kapitel und allem Vorhergehenden, sowie was die wahre Bedeutung des also in V. 1 ist.

Wir glauben somit das Recht zu haben, die Erklärung unsres Briefs fortzusetzen und dabei diese Schrift ruhig in der Form zu nehmen, in welcher er uns vom christlichen Altertum überliefert worden ist. Es wären Hammerschläge von ganz anderer Stärke nötig, um die Teile eines so wohl zusammengefügten Ganzen zu zertrümmern.

In dem allgemeinen Thema des Briefs: „der Gerechte wird durch den Glauben leben" steht ein Wort, dessen Inhalt noch nicht vollständig entwickelt worden ist: wird leben. Dieses Wort schließt nicht bloß den ganzen Inhalt von Kap. 6—8, sondern auch den von Kap. 12 und 13 in sich; und dieser Inhalt ist, näher betrachtet, in diesen Kapiteln um nichts weniger systematisch geordnet, als der des ganzen lehrhaften Teils in den elf vorhergehenden. Schon die durchaus logische Natur des paulinischen Geistes würde hinreichen, um den Gedanken einer unorganischen Nebeneinanderstellung sittlicher Vorschriften, die rein zufällig aufeinanderfolgen würden, zu beseitigen. Sobald wir diese beiden Kapitel näher untersuchen, erkennen wir den Gedanken, welcher ihre Anordnung bestimmt hat. Vor allem fällt uns der Gegensatz auf zwischen den zwei Sphären der Thätigkeit, in welche der Apostel nach einander den Gläubigen hineinstellt, zwischen der religiösen und der bürgerlichen Sphäre, jene im 12., diese im 13. Kapitel. Dies sind in der That die beiden Gebiete, auf welchen er das Leben der Heiligkeit, dessen Prinzip in ihn gelegt ist, zu entfalten die Aufgabe hat: er handelt Tag für Tag in der Welt als Glied der Kirche und als Glied des Staats. Aber das Leben in diesem doppelten Verhältnis oder, wenn man so sagen darf, der Weg durch dieses doppelte Gebiet hat einen Ausgangs- und einen Zielpunkt. Der Ausgangspunkt ist die Hingabe des eigenen Leibes unter der Leitung des erneuerten Verstandes. Dies ist die Grundlage aller Thätigkeit des Gläubigen, von Paulus in den zwei ersten Versen des 12. Kapitels aufgestellt. Der Zielpunkt ist die fortwährend erwartete Wiederkunft des Herrn; letztere läßt Paulus am Ende dieses Wegs in vollem Glanz hervortreten, in den vier letzten Versen des 13. Kapitels. Also: ein Ausgangspunkt, zwei zugleich zu durchschreitende Gebiete und ein Endpunkt; da haben wir, nach der Auffassung des Apostels, das System des praktischen Lebens des Gläubigen. Es sind damit auch die vier Abschnitte dieses allgemeinen Teils gegeben: 12, 1. 2; 12, 3—21; 13, 1—10; 13, 11—14.

Diese sittliche Belehrung bildet also ganz das Gegenstück zu der lehrhaften; sie ist die notwendige Ergänzung derselben. Nur weil das richtige Verhältnis zwischen den verschiedenen Abschnitten dieses Teils nicht verstanden wurde, konnte sein innerer Zusammenhang und sein Verhältnis zum didaktischen Teil des Briefes so gänzlich verkannt werden.

Man wird vielleicht fragen, ob der Apostel, indem er in dieser Weise ein Muster christlicher Lebensführung zeichnet, nicht den Schein erwecke, als habe er einen gewissen Grad von Mißtrauen gegenüber der heiligenden Macht des Glaubens, die er in Kap. 6—8 so schön dargestellt hat. Wenn der Stand der Rechtfertigung die Heiligkeit mit einer sittlichen Notwendigkeit hervorbringt, warum diese noch mit allen möglichen Vorschriften und Ermahnungen fordern? Sollte der Baum, wenn er einmal gepflanzt ist, nicht von selbst seine Früchte tragen? Allein wir dürfen nicht vergessen, daß das sittliche Leben ganz andern Gesetzen unterworfen ist, als das physische. Die Freiheit ist und bleibt bis ans Ende einer seiner wesentlichen Faktoren. Durch eine Reihe von Akten

der Freiheit eignet sich der Gerechtfertigte in jedem Augenblick den Geist an, um mit seiner Hilfe das sittliche Ideal zu verwirklichen. Und wer weiß nicht, daß in jedem Augenblick auch eine entgegengesetzte Macht auf seinen Willen ihren Druck ausübt? Der Gläubige ist allerdings gestorben der Sünde; er hat durch eine That des Willens, welche in dem Akt des Glaubens eingeschlossen ist, gebrochen mit diesem treulosen Freund; aber die Sünde ist nicht in ihm gestorben und strengt sich fortwährend an, das abgebrochene Verhältnis zu erneuern. Wenn der Apostel den Gläubigen zum Kampf gegen diesen Feind, sowie zur positiven Erfüllung der christlichen Pflicht auffordert, so fällt er damit nicht in die jüdische Gesetzlichkeit zurück. Er stellt die innere Hingabe des Gläubigen als eine vollendete Thatsache hin; und von dieser Thatsache, welche in der des Glaubens schon beschlossen liegt, (6, 1—4) geht er aus, um ihn zur Verwirklichung der christlichen Pflicht aufzufordern.

I. Der Ausgangspunkt.

12, 1—2.

Vierundzwanzigster Abschnitt.

V. 1: **„Ich ermahne euch also, Brüder, vermöge der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer [1]), was euer vernünftiger Gottesdienst ist;“**

Wie ist das οὖν, also, zu erklären, das diesen Vers mit dem Vorhergehenden verbindet? Wir sind ganz mit Schultz einverstanden, wenn er es für unmöglich erklärt, das 12. Kapitel unmittelbar mit dem Gedanken des 11. Kapitels zu verbinden und den Ausdruck die Barmherzigkeit Gottes (V. 1) mit dem Erbarmen zu identifizieren, wie es sich im Gange des Heils durch die Geschichte hindurch entfaltet hat (11, 32). Der wahre Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist ein viel weiterer; es handelt sich dabei um das ganze Verhältnis zwischen den beiden Teilen des Briefs. Die Religion im Altertum war der Gottesdienst und im Mittelpunkt des Gottesdienstes stand das Opfer. Zum jüdischen Gottesdienst gehörten vier Arten von Opfern, die sich auf zwei zurückführen lassen: die erste umfaßt diejenigen Opfer, welche man vor der Versöhnung, um diese zu erlangen, darbringt (Sünd- und Schuldopfer); die zweite begreift die Opfer in sich, die nach der erlangten Versöhnung dargebracht werden und zur Feier derselben dienen (Brand- und Heilsopfer). Der große Einschnitt im Brief an die Römer, an welchem wir angelangt sind, erinnert an diesen Gegensatz. Der Grundgedanke des ersten Teils (Kap. 1—11) war der des Opfers, das durch Gott für die Sünde und Schuld der Menschheit dargebracht worden ist; man erinnere sich der Grundstelle 3, 25 und 26. Die mitleidsvollen Thaten Gottes (οἴκτιρμον), deren Mittelpunkt dieses göttliche Opfer bildet, umfassen alle die Gnadengaben, deren Darlegung die elf vorhergehenden Kapitel ausmacht. Der praktische Teil, in welchen wir eintreten, entspricht der zweiten Art von Opfern, welche die Hingabe nach erlangter Vergebung (das Brandopfer, bei welchem das Tier ganz verbrannt wurde) und das Leben in der Gemeinschaft Jehovas (das Heilsopfer mit der Mahlzeit im Vorhof) zum Ausdruck bringen. So muß jetzt dem Sühnopfer, welches Gott in der Person seines Sohnes dargebracht hat, beim Gläubigen die völlige Hingabe seiner Person in der Gemeinschaft Christi, als lebendiges Opfer, entsprechen.

[1]) T.R. stellt mit den meisten Urkunden τω θεω (Gott) nach ευαρεστον (wohl gefällig), während ℵAP es demselben voranstellen.

Man sieht, daß das Wort οὖν, also, den ganzen lehrhaften Teil des Briefs zusammenfaßt und den praktischen Teil als die Ergänzung des ersteren ankündigt; vergl. das ganz ähnliche οὖν in Eph. 4, 1. Der von uns soeben angegebene Zusammenhang der Gedanken ist so sicher der im Sinn des Apostels liegende, daß er zur Bezeichnung des dem Werk Gottes entsprechenden Verhaltens des Gläubigen die im jüdischen Zeremonial gebräuchlichen termini: παραστῆσαι, ἁγία, εὐάρεστος anwendet. Auch der Ausdruck σῶμα, Leib, hängt sicher mit demselben Gedanken zusammen.

Das Wort παρακαλῶ, ich ermahne, unterscheidet sich von dem Gebot des Gesetzes dadurch, daß es an ein im Herzen schon vorhandenes Gefühl, den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes appelliert. Mit demselben Ausdruck geht Paulus im Brief an die Epheser (4, 1) von der lehrhaften Abhandlung zum praktischen Teil über. Und da dieser Brief (trotz seiner Überschrift) an Christen gerichtet ist, welche Paulus nicht persönlich kannte (1, 15; 3, 2; 4, 21), so finden wir darin einen neuen Beweis dafür, daß Renan im Irrtum ist, wenn er diesen Ausdruck als unpassend bezeichnet, sofern er an andere als an persönliche Anhänger des Apostels gerichtet sei. — Das διά, durch, giebt dem Leser zu verstehen, daß die göttliche Barmherzigkeit die Kraft sei, vermöge deren diese Ermahnung sich seines Willens bemächtigen soll. — Das Wort παριστάναι, darbringen, ist der terminus technicus zur Bezeichnung der Darstellung der Opfertiere und der Gaben im levitischen Kultus (Luk. 2, 22). Das darzubringende Opfer ist der Leib des Gläubigen. Mehrere fassen hier den Leib so auf, als ob er an Stelle der ganzen Person stände. Aber warum dann nicht sagen ὑμᾶς αὐτούς, euch selbst, wie 6, 13? De Wette meint, Paulus wolle mit diesem Ausdruck daran erinnern, daß der Leib der Sitz der Sünde sei. Allein diese Absicht würde voraussetzen, daß im Folgenden von der Vernichtung dieses feindlichen Prinzips gesprochen werde, während der Apostel vielmehr von der Hingabe des Leibes redet. Olshausen nimmt an, Paulus habe damit, daß er den niedrigeren Teil unsres Wesens zu opfern befahl, sagen wollen: noch vielmehr alles Höhere in euch. Aber er hätte doch diesen so wichtigen übrigen Teil nicht mit Stillschweigen übergehen können; vergl. 1. Thess. 5, 23. Meyer unterscheidet zwischen der Hingabe des Leibes, V. 1, und der des Geistes, an welche in V. 2 erinnert sein soll. Aber wir werden sehen, daß die Beziehung zwischen den beiden Versen eine ganz andere ist, als die eines solchen Gegensatzes. Vergessen wir nicht, daß die, an welche sich der Apostel hier wendet (ἀδελφοί, Brüder) und die er ermahnt, Gläubige sind, innerlich schon geheiligt. Das 6. Kapitel hat gezeigt, wie die Rechtfertigung durch den Glauben den Grund legt für die Heiligung. Im Namen dieses vollbrachten Werkes ladet Paulus sie nun ein, ein Leben als geweihte Opfer zu führen. Das unumgänglich notwendige Werkzeug für diesen Zweck ist aber der Leib. Und darum fordert der Apostel, indem er den Willen als schon gewonnen voraussetzt, nur noch die Hingabe des Leibes. — Indem der Apostel diesen geheiligten Leib eine θυσία ζῶσα, lebendiges Opfer, nennt, spielt er auf die Opfertiere an, welche man im levitischen Kult darbrachte, indem man sie tötete. Das von Paulus geforderte Opfer ist das Gegenteil von jenen, sofern das Opfer, in dieser neuen Form, am Leben bleiben muß, um in jedem Augenblick seines Daseins der thätige Vollstrecker des göttlichen Willens zu sein. Der Ausdruck lebendig hat somit hier keine geistliche Bedeutung, sondern ist im eigentlichen Sinn zu nehmen. — Das Epitheton ἁγία könnte den Gedanken wirklicher Heiligkeit ausdrücken, im Gegensatz zu der bloß rituellen Reinheit der levitischen Opfertiere. Allein hätte dann Paulus nicht ὄντως oder ἀληθῶς ἁγία, wahrhaft heilig, gesetzt? Er will vielmehr die neue Verwendung des Leibes im Dienste Gottes und seine frühere

Verwendung im Dienst der Sünde einander gegenüberstellen. — Dieser Leib, voll von Leben und beständig zum Guten verwendet, wird den Augen Gottes einen angenehmen Anblick darbieten; es wird ein „Opfer von lieblichem Geruch“ sein, im Sinn des neuen Bundes. Dieses dritte Epitheton bildet offenbar den Gegensatz zu der Abscheu, welche Gott gegenüber der früheren Verwendung des Leibes im Dienst der Sünde empfand. Einige haben die Bestimmung τῷ θεῷ, Gott, zum Verb. παραστῆσαι, darbringen, gezogen. Aber dies wäre eine Tautologie, und zu viele wichtige Wörter stehen zwischen diesen beiden Ausdrücken. Man mag die Worte τῷ θεῷ vor oder nach εὐάρεστον stellen, so gehören sie zu diesem Adjektiv; vergl. Eph. 5, 2. — Die letzten Worte des Verses stellen ohne Zweifel einen Gegensatz her zwischen dem äußerlichen Gottesdienst des alten Bundes und dem geistlichen des neuen. Dies hat manche Ausleger veranlaßt, dem Wort λογικήν, vernünftig, die Bedeutung geistlich zu geben; vergl. 1. Petr. 2, 2, wo zufolge des hineinzudenkenden Gegensatzes (die wirkliche Milch) keinerlei Zweifel über die Bedeutung dieses Wortes obwalten kann. Allein warum hätte Paulus nicht lieber an unsrer Stelle den gewöhnlichen Ausdruck πνευματικήν, geistlich, gebraucht? Calvin stellt das Epitheton vernünftig dem abergläubischen Treiben der Heiden gegenüber, Grotius dem Unverstand der Tieropfer, Weiß der Verrichtung des Kultus als eines bloßen opus operatum. Bei allen diesen Erklärungen läßt man, scheint mir, den Zusatz ὑμῶν, euer, d. h. „solcher Leute, wie ihr seid“, außer acht. Dieses Pronomen erklärt die Wahl des Wortes λογικήν, vernünftig: „der Gottesdienst, welcher in vernünftiger Weise den sittlichen Voraussetzungen entspricht, wie sie in dem Glauben, den ihr bekennt, enthalten sind.“

Man kann fragen, ob Paulus damit, daß er ausschließlich jenen Gottesdienst fordert, welcher in einem dem Guten geweihten Leben besteht, die gottesdienstlichen Handlungen im eigentlichen Sinn als unvernünftig ausschließen wolle. Sicherlich nicht; eine Menge von Stellen beweist das Gegenteil; vergl. z. B. 1. Kor. 11—14. Die äußeren Handlungen des Gottesdienstes haben jedoch in seinen Augen bloß einen Wert als Mittel, den wahrhaft vernünftigen Gottesdienst, von dem er hier redet, zu nähren und zu fördern. Jede gottesdienstliche Handlung, welche nicht auf die heilige Hingabe des Teilnehmenden hinzielt, ist auf christlichem Standpunkt vernunftwidrig. — Aber was für ein Gebrauch ist von diesem geweihten Leibe zu machen? V. 2 giebt Antwort auf diese Frage.

V. 2: **„und bildet euch**[1]**) nicht nach dieser Welt, sondern seid verwandelt**[2]**) durch die Erneuerung eures Sinnes**[3]**), damit ihr unterscheidet, welches der Wille Gottes sei, der gute, wohlgefällige und vollkommene Wille.“**

Wie schon gesagt, darf man nicht, wie Meyer thut, in diesem Verse den Gedanken an die Heiligung der Seele suchen, als Ergänzung zur Hingabe des Leibes. Dieser Gedanke wäre vorangestellt und es wären sicher die Ausdrücke Seele oder Geist gebraucht statt des Wortes νοῦς, Sinn, welches nur eine von den Fähigkeiten der Seele und zwar bloß die Fähigkeit der geistigen Wahrnehmung bezeichnet. Die Beziehung zwischen beiden Versen ist eine ganz andere. Paulus hat den Leib des Gläubigen als ein gottgeweihtes Werkzeug dargestellt. Was bleibt ihm sonst noch anzugeben übrig, als die Norm, nach welcher der Gläubige dieses Werkzeug zu gebrauchen und diese Weihe im Leben zu ver-

---

1) T. R., mit ℵ B L P It., liest συσχηματιζεσθε; A D F G: συσχηματιζεσθαι.
2) T. R., mit B L P It. Syr., liest μεταμορφουσθε; ℵ A D F G: μεταμορφουσθαι.
3) A B D F G haben hier das υμων nicht, das T. R mit allen andern liest.

wirklichen hat? — Das καί, und, hat also hier die Bedeutung: und darum. Der T. R. liest mit mehreren alten Handschriften und den beiden ältesten Übersetzungen die beiden Verb. im Imperativ: bildet, verwandelt, während die gräko-lateinischen Handschriften dieselben im Infinitiv lesen. Man könnte diese Infinitive in imperativischer Bedeutung nehmen. Aber es ist wahrscheinlich, daß die Abschreiber mit dieser letzteren Lesart die Konstruktion von V. 1 fortsetzen und diese beiden Verben von παρακαλῶ, ich ermahne, abhängig machen wollten. Die äußeren Zeugnisse sprechen zu Gunsten des Imperativs. — Bei dem Gebrauch seines gottgeweihten Leibes muß der Gläubige fürs erste ein Muster verleugnen, und sodann ein neues Vorbild ins Auge fassen und verwirklichen. Das zu verwerfende Musterbild ist dasjenige, welches die jetzige Welt, die herrschende Lebensform oder, wie wir sagen würden, der gute Ton, die Mode, das Wort im weitesten Sinne genommen, ihm darbietet. Der Ausdruck σχῆμα bezeichnet die Haltung, die Art sich vorzustellen, und das davon abgeleitete Zeitwort συσχηματίζεσθαι die Nachahmung dieser gewöhnlichen Art und Weise sich zu betragen. Der Ausdruck jetzige Welt ist bei den Rabbinen gebraucht zur Bezeichnung des gesamten, der messianischen Zeit vorhergehenden Zustandes der Dinge; im N. T. charakterisiert er das Leben und Treiben der Leute, welche die durch Christum im menschlichen Leben bewirkte Erneuerung noch nicht an sich erfahren haben. Diese Lebensweise darf der Gläubige bei der Verwendung seines Leibs keineswegs zum Muster nehmen. Er muß ein höheres Vorbild suchen, das er verwirklichen soll, aber nicht auf dem Weg bloßer Nachahmung, sondern mittelst einer inwendig in ihm wirkenden Macht; er muß umgewandelt werden, wörtlich: eine Metamorphose durchmachen. Der Ausdruck μορφή, Gestalt, bezeichnet eigentlich nicht, wie σχῆμα, eine äußere Haltung, sondern eine organische Form, welche von einem inneren Lebensprinzip erzeugt ist. Der Gläubige darf also, um seinen Leib recht gebrauchen zu lernen, nicht um sich her, nach rechts und links, schauen, sondern er muß sich unter die Herrschaft einer neuen Macht stellen, welche jene Verwendung gebieterisch von ihm verlangen wird. Meyer, Weiß, Hofmann u. a. wollen allerdings diesen Unterschied in der Bedeutung der Subst. σχῆμα und μορφή und der beiden davon abgeleiteten Verben nicht anerkennen, indem sie behaupten, derselbe werde durch den Sprachgebrauch nicht bestätigt. Wenn man aber Phil. 2, 7 anführt, so beweist dieses Beispiel gerade das Gegenteil. Die μορφὴ δούλου bezeichnet die menschliche Daseinsform, die durch die Thatsache der Menschwerdung an die Stelle der göttlichen (μορφὴ θεοῦ) getreten ist, und das folgende σχῆμα ὡς ἄνθρωπος die ganze menschliche Lebensweise, welche die Folge jener Thatsache gewesen ist. Dieser Unterschied entspricht dem, welchen Passow zwischen diesen beiden Ausdrücken aufstellt; er giebt dem Wort μορφή die Bedeutung Leibesbildung und dem σχῆμα die Bedeutung Körperhaltung.[1] Die Etymologie selbst führt ebenso in ganz natürlicher Weise auf die angegebene Unterscheidung, und offenbar stellt Paulus die beiden Ausdrücke einander absichtlich gegenüber. — Die Imperative im Präsens bezeichnen zwei fortwährende, unablässige Akte, welche sich vollziehen auf Grund einer ein für allemal geschehenen Hingabe (Aorist παραστῆσαι, V. 1). — Und was wird denn das innere Prinzip sein, welches diese Umwandlung des Gläubigen hinsichtlich der Verwendung seines Leibes bewirken wird? Die Erneuerung des Sinnes, antwortet der Apostel. Der νοῦς ist das Organ, durch welches die Seele das Gute und Wahre auffaßt und unterscheidet. Allein diese Kraft ist in unserm natürlichen Zustand

---

[1] Vergl. auch den Gebrauch der abgeleiteten Ausdrücke: Schema, Schematismus, und Morphologie, amorphisch u. s. w.

eine gestörte; die herrschende Selbstliebe verdunkelt den Sinn und macht, daß er die Dinge in rein persönlichem Lichte sieht. Den also verfälschten natürlichen Sinn nennt Paulus νοῦς τῆς σαρκός, den fleischlichen (unter der Herrschaft der Selbstliebe stehenden) Verstand, Kol. 2, 18. Deshalb redet er von der Erneuerung des Sinnes als der Bedingung für die von ihm geforderte organische Umwandlung. Dieser Sinn muß, befreit von der Gewalt des Fleisches und unter die Herrschaft des Geistes gestellt, die Fähigkeit wieder erlangen, das neue Vorbild, die herrlichste und höchste Lebensnorm, den göttlichen Willen zu erkennen: um richtig zu schätzen (genau zu unterscheiden) den Willen Gottes. Das Verbum δοκιμάζειν hat hier nicht, wie man oft übersetzt hat, die Bedeutung erproben, die Erfahrung machen von. Denn die Erfahrung von der Vortrefflichkeit des göttlichen Willens wäre nicht bloß Sache des Verständnisses: der ganze Mensch würde daran Anteil nehmen. Die Bedeutung des Wortes ist, wie gewöhnlich, recht würdigen, unterscheiden. Vermittelst seines erneuerten Sinnes untersucht und erkennt der Gläubige in jeder gegebenen Lage den göttlichen Willen, wie er unter diesen Umständen an ihn ergeht, die in der Situation liegende Aufgabe. Er richtet den Blick empor, und, ähnlich wie Christus selbst (Joh. 5, 19, 20), „sieht er, was sein Vater ihm zu thun zeigt". Diese Wahrnehmung erfordert offenbar einen erneuerten Sinn. Wir müssen zu solchem Zweck durch eine innere Umwandlung auf den Standpunkt Gottes selbst emporgehoben worden sein. Es ist gegen die Grammatik, die folgenden Worte zu übersetzen im Sinn von: „daß der Wille Gottes gut ist" oder: „wie gut er ist". Die einzig mögliche Auffassung ist: „welches da sei der Wille Gottes, der gute, wohlgefällige...", oder wie Weizsäcker übersetzt: „was Gottes Wille ist." Es ist für den Christen, welcher inmitten der Welt lebt, selbst wenn sein Herz aufrichtig Gott hingegeben ist, nicht immer leicht, genau zu erkennen, welches der Wille Gottes ist, besonders in Ansehung äußerer Lebensverhältnisse. Diese feine Unterscheidung erfordert sogar eine fortwährende sittliche Vervollkommnung vermittelst des umgewandelten Sinnes. — Und warum ist das Musterbild, welches erkannt und nachgebildet werden soll, nicht die Handlungsweise der jetzigen Welt, sondern der Wille Gottes? Das erklärt der Apostel durch die drei Beiwörter, mit denen er den letzteren näher kennzeichnet; wörtlich: der gute, der wohlgefällige, der vollkommene. Gut: sofern seine Bestrebungen frei sind von allem Einverständnis mit dem Bösen in irgendwelcher Form. Wohlgefällig: dieses Adjektiv ist hier nicht mit der näheren Bestimmung für Gott verbunden, wie in V. 1; es bezieht sich folglich auf den Eindruck, welchen die Menschen empfangen, wenn sie jenen Willen im Leben des Gläubigen verwirklicht sehen. Sie können nicht umhin, ihm Bewunderung zu zollen, ihn ebenso schön wie gut zu finden. Liegt in der Hingebung, in der Uneigennützigkeit, in der Hintansetzung und Aufopferung des eigenen Ich nicht ein Reiz, der jedes menschliche Herz gewinnt? Vollkommen: diese Wesensbestimmung ergiebt sich aus der Vereinigung der beiden vorhergenannten. Denn Vollkommenheit ist die mit der Schönheit verbundene Güte. Es gäbe keinen sehr verschiedenen Sinn, wenn man mit mehreren Auslegern, z. B. Weizsäcker, aus diesen drei Adjektiven drei Substantive als Apposition zu dem Wort: der Wille Gottes machen würde: „das Gute, das Wohlgefällige, die Vollkommenheit". Allein wenn die Ausdrücke substantivisch gebraucht wären, müßte dann nicht der Artikel τό vor jedem derselben wiederholt sein?

Fassen wir also den Gedanken des Apostels noch einmal zusammen: Dem falschen Muster, welches jederzeit von der Weise des weltlichen Lebens dargeboten wird und das man mechanisch nachahmt, steht gegenüber ein vollkommenes Vorbild, das des Willens Gottes, welchen der erneuerte Sinn des

Gläubigen erkennt und welchen er mittelst seines Gott hingegebenen Leibes alle Augenblicke und in allen Verhältnissen des Lebens zu verwirklichen sich bemüht; hiemit ist das Prinzip des Lebens im Heilsstand aufgestellt. Im Folgenden wird uns nun der Apostel zeigen, wie dasselbe sich gleichzeitig entfaltet in zwei Sphären, in der der Kirche, Kap. 12, und in der des Staates, Kap. 13.

II. Das Leben des Gläubigen im Gebiet der christlichen Gemeinde.

12, 3 — 21.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Der Begriff der Hingabe beherrscht noch diesen Abschnitt. Diese Hingabe verwirklicht sich im geistlichen Leben des Gläubigen: 1) in der Form der Demut (V. 3—8); 2) in der der Liebe (V. 9—21).

Die Selbstaufopferung durch gegenseitige Demut, V. 3—8.

Des Menschen natürliches Bestreben ist, groß zu sein. Dies ist der erste Punkt, wo der Wille Gottes, wie er von der erneuerten Einsicht des Gläubigen erkannt wird, seiner christlichen Thätigkeit einen Charakter aufdrückt, welcher demjenigen seiner früheren Wirksamkeit, vor der Bekehrung, ganz entgegengesetzt ist. Er erkennt die ihm von Gott gesetzte Schranke an und fügt sich bescheiden in dieselbe. Nichts nötigt, mit Meyer anzunehmen, daß diese Ermahnung gegenüber der römischen Gemeinde in besonderem Grad notwendig war.

V. 3: **„Denn vermöge der Gnade Gottes, die mir gegeben ist, sage ich einem jeglichen, der unter euch ist, er solle nicht hinaustrachten über das, was er beanspruchen darf, vielmehr danach trachten, sich selbst zu regeln, jeder nach dem Maß des Glaubens, welches Gott ihm zugeteilt hat.“**

Hiemit muß bei dem, welcher der Gemeinde angehört, die Aufopferung seiner selbst beginnen, mit der Selbstbeschränkung. Statt des in der Welt üblichen Bestrebens, sich geltend zu machen, muß er danach trachten, seine Thätigkeit zu beschränken, indem er sich selbst schätzt nach der Norm, welche die neue für ihn maßgebende Instanz, der Wille Gottes, ihm vorschreibt. So ist es begreiflich, daß dieser Vers mit dem Wort denn an den vorhergehenden angeknüpft ist. Es ist die erste Anwendung, welche der Apostel von dem in V. 1 und 2 eingeschärften Grundsatz der Hingabe des Leibes macht. — Die Vollmacht, kraft welcher Paulus diese Richtschnur des Verhaltens angiebt, beruht auf der Gnade, die ihm gegeben worden ist. Es ist die Gnade des Apostolats und der mit demselben verbundenen Erleuchtung. Kraft seines Berufs hat er nicht bloß die Gabe, den Weg des Heils zu lehren, wie er das im theoretischen Teil unsres Briefes (Kap. 1—11) gethan hat. Es ist ihm auch gegeben, dem sittlichen Thun der Gemeindeglieder seine wahre Richtung vorzuzeichnen, wie er das nun in diesem praktischen Teil auszuführen gedenkt. — Das Wort λέγω, ich sage, ich erkläre hebt den Begriff der Autorität entschiedener hervor, als das ich ermahne in Vers 1. — Der religiöse Schwung muß notwendig geregelt werden. 1. Kor. 12—14 mag uns zeigen, wie nötig die apostolische Leitung war gerade in dem Punkt, mit dem wir uns werden zu beschäftigen haben, nämlich bezüglich der Geistesgaben. Nicht ohne Grund erinnert also Paulus hier an seinen Beruf; vergl. 1, 1—7. Als Apostel der Heiden hatte er die Aufgabe, nicht bloß bei ihnen Gemeinden zu gründen, sondern auch die einmal gegründeten zu leiten. Diesen Auftrag hatte

Paulus als Heidenapostel (1, 1—7) auch bezüglich der Gemeinde zu Rom, obwohl er sie nicht gegründet hatte. — Der Ausdruck: παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, jeglichem, der unter euch ist, wäre müßig, wenn er bloß die in Rom anwesenden Glieder der Gemeinde bezeichnen sollte. Man muß den Worten: jeglicher, der ist, eine speziellere und nachdrücklichere Bedeutung geben: „Jeder, der in Funktion, in Amtsthätigkeit unter euch ist in irgend welcher Form; jeder, der im Gemeindeleben eine Rolle spielt." Siehe die nachfolgende Aufzählung. Vielleicht hat den Apostel sein eigenes Fernsein von Rom zum Gebrauch dieses Ausdrucks veranlaßt. Er, der mit seiner apostolischen Gabe abwesend ist, wendet sich an alle diejenigen, welche auf dem Platze sind und auf den Entwickelungsgang der Gemeinde einen Einfluß ausüben können, um ihnen zu sagen, unter welcher Bedingung dieser Einfluß ein gesegneter sein wird. — Ὑπερφρονεῖν: „über sein Maß hinaus trachten." Das Maß eines jeden ist bezeichnet mit den Worten: ὃ δεῖ φρονεῖν, das, was er zu beanspruchen hat. Es besteht für den Gläubigen darin, daß er nichts will, als die Gabe, die er empfangen, richtig verwerten und verwenden, daß er inmitten seiner Brüder nichts sein will, als was Gott ihn durch die ihm anvertraute Gabe zu sein beruft. Die empfangene Gabe muß für jeden die Schranke seines Anspruchs wie seiner Wirksamkeit sein; denn in ihr offenbart sich der Wille Gottes in Bezug auf ihn (V. 2). — Der folgende Ausdruck φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν enthält ein sinniges Wortspiel: „dem φρονεῖν, dem geistigen Streben, die Richtung geben auf ein σωφρονεῖν, ein Anerkennen und Respektieren seiner eigenen Schranken." Der Weltmensch bekämpft die andern, um sein Maß zu überschreiten, sein Gebiet zu erweitern, zu herrschen. Der Christ bekämpft sich selber, um zur Herrschaft über sich und zur Beschränkung seiner selbst zu gelangen. Er trachtet danach, in dem ihm gesteckten Maß zu bleiben oder zu demselben zurückzukehren. Es ist das allerdings eine ganz neue Regel des Verhaltens, welche mit dem Evangelium zur Erscheinung kommt.

Die Richtschnur dieser freiwilligen Eingrenzung muß das Maß des Glaubens sein, wie es jedem zugeteilt ist. Der Sinn dieses Ausdrucks ist nicht leicht anzugeben. Unmöglich kann man ihn mit Meyer und Luthardt auf den Stärkegrad des Glaubens beziehen, welcher gleichsam die Norm der wirklichen Hierarchie in der christlichen Gemeinde wäre. Es ist hier vielmehr von der Verschiedenheit der Gaben oder auch von dem Stärkegrad ihres Einflusses die Rede, welcher mit dem Stärkegrad des Glaubens keineswegs sich deckt. Überdies hängt ja der letztere zum Teil von der menschlichen Freiheit ab. Ich glaube daher, daß das Wort μέτρον, Maß, hier in qualitativem Sinn zu nehmen ist und der Genitiv πίστεως, des Glaubens, nicht als Genitiv des Objekts oder der Ursache, sondern der Qualität, in dem Sinn, daß die verschiedenen Gaben betrachtet werden als das Maß der einem jeden auf dem Gebiet des Glaubens angewiesenen Thätigkeit, und zwar im Gegensatz zu den verschiedenen Fähigkeiten, welche die Menschen auf dem Gebiet irdischer Thätigkeit besitzen. Jener Ausdruck würde also bedeuten: die besondere Gabe, welche die Mitgift eines jeden Gläubigen als solchen ausmacht und welche danach die besondere Art (das Maß) der Thätigkeit bestimmt, zu welcher er in seiner Eigenschaft als Gläubiger berufen ist. Das ist die ihm angewiesene, göttliche Schranke, welche von seiner erneuerten Einsicht erkannt werden muß und nach welcher er sein Streben bezüglich der Rolle, die er in der Gemeinde zu spielen hat, einrichten soll. Weiß meint, die Beifügung des Glaubens könne nur ein Genitiv des Objekts sein und Paulus sage: „Maß des Glaubens", statt: „Maß der Gabe", um daran zu erinnern, daß die Gabe kein Verdienst, sondern eine Frucht des Glaubens, des Vertrauens auf die Gnade sei. Es besteht kein wirklicher Unterschied zwischen dieser und der

von mir vorgeschlagenen Erklärung. — Das ἑκάστῳ, jedem, hängt ab von ἐμέρισε, hat zugeteilt, vermöge einer ähnlichen Umstellung, wie in 1. Kor. 3, 5; 7, 17 u. a. Otto erklärt so: „Ich gebiete einem jeglichen, zu bedenken, daß er nur sein Maß des Glaubens hat, nicht die ganze Fülle desselben." Diese Erklärung ist geistreich; indes handelt es sich im Zusammenhang nicht um das Maß des Glaubens, sondern, wie aus den in den folgenden Versen angeführten Beispielen deutlich erhellt, um die Verschiedenheit der Gaben, in welchen sich der Glaube kundgiebt.

V. 4—5: **„Denn gerade wie[1]) wir an Einem Leibe viele Glieder haben und diesen Gliedern nicht allen die gleiche Verrichtung zukommt, 5 so sind wir, die wir mehrere sind, ein einziger Leib in Christo und unter einander sind wir alle Glieder. [2])"**

Die Organisation des menschlichen Leibes bietet dem Gläubigen ein Beispiel dar, das ihm die Notwendigkeit zum Bewußtsein bringt, sich selbst auf die ihm durch seine besondere Gabe angewiesene Verrichtung zu beschränken. Und in der That, es hat nicht bloß jeder Körper eine Mehrzahl von Gliedern, sondern es kommen auch diesen Gliedern besondere Verrichtungen zu, vermöge ihrer verschiedenartigen Fähigkeiten (V. 4). Ebenso besteht auch in der Gemeinde, welche hier unten das Organ des Lebens Christi ist (sein Leib), nicht bloß eine Vielheit von Gliedern, sondern auch eine Verschiedenheit von Verrichtungen, indem jeder Gläubige eine eigentümliche Gabe hat, vermöge deren er der Gehilfe für alle andern und sozusagen ihr eigenes Glied werden soll; so ist das Auge das Licht nicht bloß des Leibes im allgemeinen, sondern eines jeden Gliedes insbesondere. Daraus ergiebt sich, daß jeder bei seiner Verrichtung bleiben muß, einerseits um den andern den schuldigen Beistand leisten zu können, anderseits um diese in der Verwertung ihrer eigenen Gabe nicht zu hindern. Siehe dieselbe Vergleichung in vollständigerer Ausführung 1. Kor. 12. — Die Form καθ' εἷς, statt καθ' ἕνα, findet sich nur bei späteren griechischen Schriftstellern. — Statt des ὁ δέ des T. R. und einiger Byz. lesen die Alexandriner und Gräko-Lat. τὸ δέ, was man als Adverbialbestimmung nehmen kann: „was die Stellung eines jeden betrifft", oder besser als Pronomen, in dem Sinn: „und das als Glieder unter einander."

V. 6—8: **„Nun aber, da wir verschiedene Gaben haben nach der Gnade, die uns verliehen ist, [lasset uns dieselben verwenden] sei es Weissagung, nach dem Maßstab des Glaubens; 7 sei es ein Amt, im Amte; sei es ein Unterrichtender, im Unterricht; 8 sei es ein Ermahnender, in der Ermahnung; der Almosenspender, mit Einfalt; der Regierende, mit Hingebung; der, welcher Werke der Barmherzigkeit thut, mit fröhlichem Sinn."**

Aus dem Partizip ἔχοντες, habend, darf man nicht, mit de W., Oltram., Weiß, die Fortsetzung des vorhergehenden Satzes machen wollen: „Wir sind Ein Leib, aber dies so, daß wir dabei verschiedene Gaben haben." Wenn dieses Partizip noch zum vorhergehenden Satz gehören würde, wären die nachfolgenden Bestimmungen: „nach dem Maßstab ... im Amt ... im Unterricht ... u. s. w." nur noch müßige, beschreibende Zusätze. Damit dieselben eine wirksamere Bedeutung bekommen, muß man das folgende κατά und die ἐν in ganz anderem Sinn nehmen als das erste κατά in V. 6, und muß sie auf die rechte Art der Verwendung der Gaben beziehen, nicht mehr, wie jenes erstere, auf die Austeilung derselben durch die

[1]) DEFG lesen ωσπερ statt καθαπερ.
[2]) T. R. liest mit EL: ο δε; alle andern: το δε.

göttliche Gnade. Ferner wäre das adversative δέ in V. 6 nach dem von V. 5 nicht am Platz. Endlich, wie ließe sich der Übergang von der Beschreibung zur Ermahnung erklären, der von ὁ διδάσκων an jedenfalls stattfindet? Es ist daher besser, mit den Worten: Nun aber habend... einen neuen Satz anzufangen, dessen Hauptverb. aus dem ἔχοντες, habend, zu ergänzen ist: „Nun aber, da wir verschiedene Gaben haben [so laßt uns dieselben haben, d. h. verwenden], indem wir in den durch die Gabe selbst gezogenen Schranken bleiben"; vergl. die ganz analoge Konstruktion zur Bezeichnung desselben Gedankens in 1. Petr. 4, 10—11. Dem Sinn nach bleibt immer das σωφρονεῖν, sich regeln, der Hauptgedanke. Die Form ἔχοντες ... [ἔχωμεν] ἐν dient dazu, diese freiwillige Selbstbeschränkung nachdrücklich zu bezeichnen. — Der Ausdruck χάρισμα, Gabe, bezeichnet bei Paulus eine dem Gläubigen zugleich mit dem Glauben mitgeteilte, geistliche Befähigung, vermöge deren er an der Entfaltung des geistlichen Lebens in der Gemeinde mitwirken kann. Am häufigsten ist es eine natürliche Anlage, welche der Geist Gottes sich aneignet, deren Kraft er erhöht und deren Verwendung er heiligt. — Die Gabe, welche in den Aufzählungen 1. Kor. 12, 28 f. und Eph. 4, 11 die erste Stelle einnimmt, ist der Apostolat. Paulus erwähnt ihn hier nicht; er hat V. 3 auf denselben hingewiesen, wie er selbst eben jetzt seine Aufgabe erfüllt. — Nach dem Apostolat kommt in denselben Listen die Weissagung. Der Prophet ist gleichsam das Auge der Gemeinde, die neuen Offenbarungen wahrzunehmen. In den Stellen Eph. 2, 20 und 3, 5 ist jene Gabe eng verknüpft mit dem Apostolat, welcher ohne dieselbe unvollständig wäre. Aber sie kann auch von demselben getrennt sein; deshalb ist öfters die Rede von Propheten als von Personen in der Urgemeinde, welche von den Aposteln verschieden waren, z. B. Apg. 13, 1 und 1. Kor. 14. — Worin wird nun die freiwillige Beschränkung bestehen, welche der Prophet in der Ausübung seiner Gabe sich auferlegen muß (sein σωφρονεῖν)? Er muß sich darauf beschränken, zu weissagen nach dem Maßstab des Glaubens. Das Wort ἀναλογία ist ein mathematischer Begriff; es bedeutet Verhältnis. Der Prophet ist nicht absolut frei, er muß seine Weissagung mit dem Glauben ins Verhältnis setzen. Mit welchem Glauben? Mehrere (Luth., nach dem Vorgang von Or., Chrys.; Mey., Hofm. u. a.) antworten: mit seinem eigenen. Er muß sich hüten, daß er in seiner Rede nicht die Grenzlinie des Vertrauens, der wirklichen Hoffnung überschreite, welche der Geist ihm mitteilt, daß er sich nicht durch die Eigenliebe verleiten lasse, der heiligen Bewegung, die von oben herab ihn erfüllt, menschlichen Zusatz beizumischen. Allein müßte der Apostel in diesem Fall nicht das Pronomen αὐτοῦ: „seinem Glauben" beifügen? Und wäre nicht der Ausdruck Offenbarung passender gewesen als Glaube? Andere meinen, dem Wort Glaube hier die objektive Bedeutung geben zu können, die es später in der kirchlichen Sprache bekommen hat, wie wenn wir sagen: der evangelische Glaube oder der christliche Glaube: fides, quae creditur, der Glaube, wie er in der heiligen Schrift formuliert ist (Calv.). Der Prophet muß bei seinen Ansprachen die regula fidei, die Norm der christlichen Thatsachen und Wahrheiten, welche aus derselben sich ergeben, die axiomata prima religionis (Calv., siehe Phil.), respektieren. Allein das Wort Glaube bezeichnet im N. T. niemals die Lehre selbst; der Ausdruck bezieht sich stets auf das subjektive Gefühl der Hingebung, des Vertrauens zu Gott oder zu Christo als dem, welcher Gott offenbart. Und können wir nicht diese subjektive Bedeutung des Wortes hier beibehalten, ohne es auf den Glauben des Propheten selbst zu beschränken? Der Prophet darf nicht meinen, er müsse das ganze Werk in der Gemeinde neu anfangen. Er redet in einer Versammlung von Personen, die schon gläubig sind; es sind sogar solche darunter, welche berufen

sind, seine Worte zu beurteilen (1. Kor. 14, 29). Nach welchem Maßstab? Offenbar nach dem des in den Herzen der Zuhörer vorhandenen Glaubens. Der Glaube, der die Herzen der Versammlung erfüllt, hat einen bestimmten Inhalt, ein bestimmtes Objekt; er bezieht sich auf einen bekannten Christus, dessen Werk und dessen Worte ein für allemal gegeben sind; vergl. 1. Kor. 15, 1—3. An diesem Glauben, der zwar subjektiv ist, aber ein positives Objekt schon besitzt, muß sich die Rede des Propheten anschließen; andernfalls beruht sie auf einer falschen Offenbarung und die mit der Beurteilung derselben Beauftragten müssen sie als falsche Weissagung kennzeichnen.

V. 7. Der Ausdruck διακονία, Dienstleistung, bezeichnet jedes von der Gemeinde übertragene und in ihrem Dienst verrichtete Amt. Eine solche Stellung setzt allerdings eine geistliche Fähigkeit, eine von den Brüdern anerkannte Gabe voraus; allein der damit Betraute ist nicht bloß Gott gegenüber verantwortlich, wie in dem Fall, wo es sich um eine bloße Gabe handelt, sondern auch gegenüber der Gemeinde, welche ihm das Amt anvertraut hat. Darin liegt der Unterschied zwischen der Stellung eines Amtsträgers und der des Propheten oder des Zungenredners; vergl. 1. Kor. 12, 4 f. In unsrer Stelle kann das Wort Dienstleistung, so gestellt wie es ist, unmittelbar nach der Weissagung und vor der so wichtigen Lehrthätigkeit, nur eine bedeutsame Wirksamkeit praktischer Art bezeichnen, die sich durch die That, nicht durchs Wort vollzieht; vergl. 1. Petr. 4, 11, wo der Ausdruck διακονεῖν, dienen, entgegengesetzt ist dem λαλεῖν, reden. So scheint es mir unzweifelhaft, daß dieser Ausdruck hier die beiden schon vorhandenen kirchlichen Ämter des Pastorats (Bischof oder Ältester) und des Diakonats bezeichnet. Die Bischöfe oder Presbyter waren in der Jüngerschar zu Jerusalem von den ersten Zeiten an vorhanden (Apg. 11, 30). Paulus setzte unverweilt dieses unentbehrliche Amt ein in den Gemeinden, welche er eben erst gegründet hatte, Apg. 14, 23; vergl. Phil. 1, 1; 1. Tim. 3, 1 ff. und Tit. 1, 5 ff. Die Ältesten führten den Vorsitz in den Versammlungen der Gemeinde, leiteten deren Gang, beaufsichtigten das Verhalten der Gemeindeglieder in geistlicher Hinsicht und verwalteten ohne Zweifel die zum Dienst der Gemeinde gesammelten Gelder. Sie hießen auch ποιμένες, Hirten, Eph. 4, 11. Sie übten aber als solche noch keine Lehrthätigkeit aus; diese war vielmehr noch eine völlig freie; vergl. die Ausdrücke, die eben in diesem V. folgen, sowie die in 1. Kor. 14, 26. Erst im Lauf der Zeit verband sich die Lehrthätigkeit mit dem Presbyteramt; vergl. Eph. 4, 11 (erste Annäherung); 1. Tim. 3, 2; 5, 17; Tit. 1, 9 (zweite Stufe); die vollständige Vereinigung fand erst im zweiten Jahrhundert statt; siehe die Stellung des ἐπίσκοπος bei Justin. — Das Amt der Diakonen trat, wenn auch ohne diesen Titel, in der Gemeinde zu Jerusalem schon vor dem der Ältesten auf (Apg. 6, 1 ff.). Sie befaßten sich besonders mit der Armenpflege. Diese Thätigkeit, welche so unmittelbar und ganz von selbst aus der christlichen Liebe fließt, hat in der Kirche niemals aufgehört; sie ist ausdrücklich erwähnt Phil. 1, 1; 1. Tim. 3, 12.

Meyer wendet gegen diese Erklärung von διακονία in unsrer Stelle ein, daß vorher und nachher von Gaben, nicht von Ämtern die Rede sei. Allein das hat nichts zu sagen. Die Ermahnung zur Selbstbeschränkung geht ebenso auf die Verrichtung der Ämter, wie auf die Verwendung der Gaben. Übrigens findet sich dieselbe Vermischung der Gaben und der Ämter 1. Kor. 12, 28 und 4 f. Jeder, der ein solches Amt hat, sagt der Apostel, muß bei seiner Rolle bleiben, muß sich darauf beschränken, dessen zu walten, was ihm vertraut ist. Der Älteste darf nicht den Dreifuß des Propheten besteigen, noch der Diakon nach dem Stuhl des Bischofs oder der Kanzel des Lehrers trachten. Immer also dieselbe Selbstbeschränkung, welche der Apostel V. 3–5 empfohlen hatte.

Der Übergang vom ersten zum zweiten Teil dieses V. ist bezeichnet durch einen leichten Wechsel in der Konstruktion, welcher vielleicht damit zusammenhängt, daß der Apostel hier von dem Gebiet der Thätigkeit wieder auf das der Rede zurückkommt. Anstatt wie bei den beiden vorhergehenden Ausdrücken die Gabe oder das Amt anzuführen, wendet er sich unmittelbar an den, der dasselbe bekleidet. In Wahrheit ist dies nicht eine grammatische Inkorrektheit; denn wie die vorhergehenden Akkusative: προφητείαν (Weissagung), διακονίαν (Dienstleistung) Appositionen zu dem Akkus. χαρίσματα, Gaben, V. 6, waren, so sind die folgenden Nominative: ὁ διδάσκων, der, der lehrt, ὁ παρακαλῶν, der, der ermahnt, Appositionen zu dem Partiz. ἔχοντες, habend (im gleichen Vers). Was die folgenden Bestimmungen betrifft: in der Lehre, in der Ermahnung, so hängen sie auch noch ab von dem zu ergänzenden Verb. ἔχωμεν, wir sollen haben, üben, bleiben in. — Der Lehrer, ὁ διδάσκαλος, empfängt nicht, wie der Prophet, neue Offenbarungen, neue Anschauungen, welche den Glauben der Kirche bereichern, er beschränkt sich darauf, die schon an den Tag geförderten Wahrheiten geordnet und klar darzulegen, ihren Zusammenhang ins Licht zu stellen und sie zu vertiefen. Seine Sache ist es, durch das Wort der Erkenntnis oder der Weisheit (1. Kor. 12, 8) die Harmonie aller Teile des göttlichen Plans aufzuzeigen und dieselben mit Umsicht auf die gegebenen Verhältnisse anzuwenden. In der Aufzählung Eph. 4, 11 ist der Lehrer dem Hirten nahegerückt und doch von ihm unterschieden. Das Lehramt ist auch in der That nur allmählich mit dem Hirtenamt verbunden worden (siehe oben).

V. 8. In 1. Kor. 14, 3 ist das Geschäft des Ermahnens dem Propheten beigelegt, und der Zuname Barnabas, Sohn der Weissagung, Apg. 4, 36 ist griechisch übersetzt υἱὸς παρακλήσεως, Sohn der Ermahnung. Allein daraus, daß der Prophet ermahnt und tröstet, folgt durchaus noch nicht, wie man in letzter Zeit sich einzureden gesucht hat, daß jede beliebige Person, sei's Mann sei's Frau, wer die Gabe hat zu ermahnen und zu trösten, nun auch Prophet sei und das in andern apostolischen Aussprüchen von den Propheten Gesagte auf sich anwenden dürfe. Unsere Stelle selbst beweist klar, daß die Gabe zu ermahnen absolut verschieden ist von der der Weissagung (vergl. V. 6). Wenn der Prophet ermahnt, so thut er es, indem er eine ihm zu teil gewordene unmittelbare Offenbarung auf seine Zuhörer anwendet. Man kann aber die Gabe des Ermahnens haben, ohne Offenbarungen zu empfangen. Der, welcher lehrt, wirkt vorherrschend auf den Verstand; in unsrer modernen Sprache wäre es der Katechet oder der dogmatische Theolog. Der, welcher ermahnt, wirkt auf das Herz und dadurch auf den Willen. Das wäre heutzutage eher der christliche Dichter. In 1. Kor. 14, 26 stellt Paulus, wie hier, diese beiden Thätigkeiten zusammen: „Hat einer eine Lehre, hat einer einen Psalm?"

Die drei letzten Funktionen, von denen die Rede ist, gehören nicht mehr zu denen, welche in den Versammlungen der Gemeinde oder auch nur in deren Namen ausgeübt werden; sie fallen bis zu einem gewissen Grad schon in den Kreis privater Tugendübung. Es war in der That verfehlt, wenn man in dem μεταδιδούς, der, der mitteilt, die Bezeichnung des offiziellen Diakonen gesehen hat. Das Verb. μεταδιδόναι bedeutet nicht: eine Austeilung veranstalten seitens der Gemeinde; in diesem Fall müßte es διαδιδόναι heißen; vergl. Apg. 4, 35. Es hat vielmehr den Sinn: den andern von seinem eigenen Gut mitteilen; vergl. Luk. 3, 11; Eph. 4, 28. Der Ausdruck: der, der mitteilt, bezeichnet also den Gläubigen, welcher sich durch seine Vermögensverhältnisse und eine natürliche, durch den Glauben geheiligte Anlage ganz besonders dazu berufen fühlt, den Bedürftigen, die um

ihn her sind, Beistand zu leisten. Paulus befiehlt ihm an, dies in Einfalt zu thun. Man könnte den griechischen Ausdruck übersetzen: mit Freigebigkeit; diese Bedeutung hat das Wort ἁπλότης oft (2. Kor. 8, 2; 9, 13). Nach seiner etymologischen Bedeutung bezeichnet dieses Wort: die Geneigtheit nicht auf sich selbst zu reflektieren; und es ist begreiflich, wie aus dieser ursprünglichen Bedeutung die andern hervorgehen können, sei es nun Freigebigkeit, wenn man giebt, ohne sich durch irgendeine egoistische Erwägung aufhalten zu lassen, sei es Einfalt, wenn man giebt, ohne daß die linke Hand weiß, was die rechte thut. Diese zweite Bedeutung scheint uns hier den Vorzug zu verdienen, da die ganze Stelle beherrscht ist von dem Gedanken des σωφρονεῖν, sich Schranken ziehen, sich selber beherrschen.

Wie es verfehlt ist, wenn man in dem μεταδιδούς den offiziellen Diakonen gesehen hat, so ist es auch unrichtig, in dem προϊστάμενος, der, der den Vorsitz führt, den Ältesten oder Bischof zu finden (siehe V. 7). Dieses Wort muß hier erklärt werden mittelst der Bedeutung, welche das Verb. προΐστασθαι häufig im Griechischen hat: an der Spitze von etwas stehen; daher eine Sache leiten. So ist im profanen Griechisch dieser Ausdruck gebraucht vom Arzt, welcher die Behandlung einer Krankheit leitet. Im Brief an den Titus 3, 8 findet sich die Wendung προΐστασθαι καλῶν ἔργων, sich mit guten Werken abgeben; daher der Ausdruck προστάτις, Patronin, Gönnerin, Wohlthäterin, welcher in unserm Briefe 16, 2 gebraucht ist, um zu bezeichnen, was Phöbe für viele Gläubige und für den Paulus selbst gewesen ist. Man denke an die zahlreichen Werke der Privatwohlthätigkeit, welche die Gläubigen damals zu gründen und zu unterhalten hatten! Die heidnische Gesellschaft besaß weder Hospitäler, noch Waisenhäuser, noch Freischulen, noch Asyle, wie sie heutzutage bestehen. Die Kirche, vom Drang christlicher Liebe getrieben, mußte alle diese Einrichtungen erst ins Leben rufen; daher ohne Zweifel in jeder Gemeinschaft freie Vereinigungen von hingebenden Männern und Frauen, welche, ähnlich unsren jetzigen christlichen Vereinen, sich mit einem jener Bedürfnisse befaßten und natürlich an ihrer Spitze Dirigenten hatten, welche die Verantwortlichkeit für das Werk übernahmen. An diese Personen denkt der Apostel in unsrer Stelle. Man begreift so die Stellung dieses Ausdrucks zwischen dem vorhergehenden: derjenige, welcher mitteilt, und dem nachfolgenden: derjenige, welcher Mitleiden übt. Auch die nachfolgende Bestimmung ἐν σπουδῇ, mit Eifer, findet so ihre Erklärung. Gegenüber von einem, der den Vorsitz in einer Versammlung führt, wäre diese Empfehlung kaum am Platz. Dem Vorsitzenden einer beratenden Versammlung sollte man im Gegenteil zurufen: Nur keinen Eifer! Dagegen paßt diese Empfehlung ganz gut bei einem, welcher ein christliches Werk leitet und, wenn es gelingen soll, sich mit einer Art von Ausschließlichkeit demselben hingeben, es gewissermaßen in sich personifizieren muß. — Der letzte Ausdruck ὁ ἐλεῶν, der, der Barmherzigkeit übt, bezeichnet den Gläubigen, welcher sich getrieben fühlt, sich dem Besuch der Betrübten und Kranken zu widmen. Man kann diese Gabe ausüben, ohne Gold und Silber zu besitzen, wie es der μεταδιδούς thut, welcher Almosen giebt. Es giebt eine Gabe der Sympathie, welche zu dieser Art des Wirkens ganz besonders tüchtig macht und gleichsam der Schlüssel ist, das Herz des Leidenden zu öffnen. Die Bestimmung ἐν ἱλαρότητι, wörtlich mit Heiterkeit, bezeichnet den fröhlichen Eifer, die liebenswürdige Güte, die bis zur Munterkeit gehende Freundlichkeit, durch welche der Besucher oder die Besucherin zum Sonnenblick werden, der in das Zimmer des Kranken und in das Herz des Betrübten hineinleuchtet.

In der vorangegangenen Aufzählung zielte die Mahnung des Apostels besonders auf die Demut bei denen, welche irgend eine Gabe anzuwenden

haben. Bei den letzten Ausdrücken aber fühlt man, daß sein Auge schon nach der Tugend der Liebe sich wendet. Und das Bild dieser christlichen Tugend, wie sie in voller Wirksamkeit in der Kirche und für die Welt sich entfaltet, erfüllt jetzt sein Denken, und das stellt er nun dar in der folgenden Schilderung V. 9—21. Zuvörderst sich in Schranken halten, sich in der Gewalt haben: dazu hat er soeben gemahnt; dann sich hingeben: das führt er jetzt aus.

Die Selbstaufopferung in Liebe gegen jedermann, V. 9—21.

Die χαρίσματα, die Gnadengaben, sind verschieden; das haben wir soeben gesehen. Aber es giebt Eine Gabe, welche die Grundlage aller andern ist und die allen Gläubigen gemeinsam sein muß, die Gabe aller derer, welche sonst keine haben; das ist die Liebe. Die Gemeinde, welche immer neue Glieder gewinnt durch den Glauben an die göttliche Liebe, lebt von Liebe. Alles, was glaubt, liebt. Wenn diese Liebe aufrichtig ist, ruft sie bei jedem Gläubigen einen freiwilligen Dienst hervor, welcher das ganze Leben hindurch in der mannigfaltigsten Thätigkeit sich auswirkt. Diese wohlthätige Wirksamkeit vollzieht sich zuerst an den sympathischen Elementen, welche der Gläubige um sich her vorfindet, V. 9—16; sodann an den feindlichen Elementen, mit welchen er zusammentrifft, sei es in der Gemeinde selbst, sei es außerhalb derselben, V. 17—21.

V. 9—16.

V. 9—10: „**Die Liebe sei aufrichtig; verabscheuend das Böse, fest an dem Guten hangend; 10 in Ansehung der Brüderlichkeit voll Zartheit gegen einander, in Ansehung der Ehre jeder dem andern den Vortritt lassend;**"

In diesen zwei Versen empfiehlt der Apostel drei Gesinnungen, die Liebe als allgemeines Prinzip, als das Grundgefühl der ganzen zu schildernden Thätigkeit (V. 9); dann spezieller die Brüderlichkeit und die Achtung gegenüber den übrigen Christen (V. 10); die beiden letztern als die unmittelbarsten Kundgebungen der Liebe im allgemeinen. Die Auslassung des ἔστω kommt bei den Klassikern hie und da vor. Ohne falschen Schein, aufrichtig, wörtlich: ohne Maske. Das Herz muß in Wahrheit Zuneigung fühlen ganz in dem Maß, wie es dieselbe kundgiebt. Es ist dies noch etwas von dem σωφρονεῖν, Maß halten, welches den vorhergehenden Passus beherrschte, im Gegensatz zu dem ὑπερφρονεῖν, sich überheben. Die Partizipien: verabscheuend, anhangend beziehen sich grammatisch auf das Subjekt des in dem Substantiv Liebe enthaltenen Verbums lieben. Aus dieser Konstruktion ergiebt sich, daß die beiden Partizipien dazu bestimmt sind, die maskenlose Liebe zu kennzeichnen, indem sie an die charakteristischen Merkmale erinnern, vermöge deren sie jene Bezeichnung verdient. Wir haben also hier nicht etwa eine banale Empfehlung, das Böse zu verabscheuen und das Gute zu lieben. Paulus will sagen, die Liebe sei eine reine nur, wenn sie die erklärte Feindin des Bösen sei, selbst bei denen, die man liebt, und wenn sie ihre ganze Energie darein setze, an deren Fortschreiten im Guten zu arbeiten. Ohne diesen festen sittlichen Ernst, den Geist der Heiligkeit, ist die Liebe nichts als eine Form der Selbstsucht. Vergl. 1. Kor. 13, 6.

V. 10. Die beiden Dative τῇ φιλαδελφίᾳ, τῇ τιμῇ, welche wir übersetzt haben mit: „in Ansehung der Brüderlichkeit ..., der Ehre", sind gleichsam Kapitelüberschriften im Verzeichnis der normalen, beim Christen erwarteten Tugenden. Der Artikel τῇ bezeichnet ebendeswegen diese Tugenden als solche, welche als im Herzen der Leser schon vorhanden vorausgesetzt werden. Das folgende Adjektiv und Partizip zeigt, wie sie sich im Leben realisieren sollen,

wenn sie im Herzen vorhanden sind. — Das Wort φιλόστοργος, voll Herzlichkeit, kommt vom Verbum στέργω, welches die zarten Rücksichten bezeichnet, wie sie solche Wesen sich gegenseitig erweisen, welche einander in natürlicher Neigung zugethan sind, wie Eltern und Kinder, Brüder und Schwestern u. s. w. Indem der Apostel diesen Ausdruck gebraucht, will er der Liebe der Gemeindeglieder zu einander den zärtlichen Charakter einer Familienzuneigung geben. — Der Ausdruck τιμή bezeichnet das Gefühl der Achtung, das jeder Gläubige hegt gegenüber seinem Bruder, sofern er von Christo erkauft und ein Kind Gottes ist, wie er selbst. — Das Verbum προηγεῖσθαι hat eigentlich den Sinn: „sich an die Spitze stellen, um zu führen.“ Daraus kann man hier die Bedeutung ableiten das Beispiel geben (Meyer, Weiß) oder zuvorkommen, ein zuvorkommendes Wesen beobachten (Vulg., Luth., Osterv., Oltram., Seg.), oder übertreffen (Chrys.) oder einander vorangehen (Weizs.). Aber bei allen diesen Bedeutungen würde man nach dem Sprachgebrauch das Objekt eher im Genitiv oder im Dativ als im Akkusativ erwarten. Erasmus, Hofmann u. a. gehen von der Bedeutung aus, welche öfters das einfache Verbum ἡγεῖσθαι hat: betrachten, ansehen (Philip. 2, 3), und übersetzen demnach: „indem jeder die anderen für besser als sich selber ansieht.“ Diese Erklärung hat offenbar etwas Erzwungenes; aber man kann sie natürlicher machen, wenn man ἡγεῖσθαι nimmt in seiner ursprünglichen Bedeutung: führen: „die anderen vor euch führend“, d. h.: ihnen unter allen Umständen den Vortritt vor euch selber gebend. Beck kommt auf einem andern Weg zu demselben Resultat. Er erklärt so: „nicht darauf wartend, daß euer Bruder euch zuerst Beachtung schenke, sondern ihm hierin zuvorkommend.“

Es folgt nun eine zweite Gruppe von Anweisungen, welche sich in ganz natürlicher Weise an die vorhergehende und an einander anreihen.

V. 11: **„in Ansehung des Eifers nicht träg; feurig im Geist; die passende Zeit benutzend**[1]);

Mit der achtungsvollen Höflichkeit, V. 10, verbindet sich leicht die Geneigtheit, Dienst zu erweisen, welche hier mit dem Ausdruck bezeichnet ist: nicht träg. — Soll aber diese Gesinnung auch in den Fällen, wo die Dienstfertigkeit nicht ohne Aufopferung möglich ist, den Widerstand der Selbstsucht überwinden, so darf sie nicht bloß eine natürliche Neigung, muß vielmehr eine mächtige, dem Antrieb des göttlichen Geistes entstammende Bewegung, gleichsam ein inneres Feuer sein, welches beständig unterhalten wird durch die Einwirkung von oben: feurig im Geist. Das Wort Geist bezieht sich hier ohne Zweifel auf das geistige Element im Menschen selbst, aber sofern es durchdrungen und belebt ist vom göttlichen Geist. Man sieht, wenn man diese Worte liest, den Gläubigen, wie er glühenden Herzens dahineilt, überall hin, wo es etwas Gutes zu thun giebt. — Im dritten Satz findet sich eine wichtige Variante. Die alex. und byz. Urkunden lesen τῷ κυρίῳ, dem Herrn (dienend). Der gräko-lat. Text liest τῷ καιρῷ, dienend der Zeit, dem Augenblick, der günstigen Gelegenheit; euch richtend nach dem passenden Zeitpunkt. Es hat dieser Ausdruck etwas Fremdartiges, aber er ist ziemlich gebräuchlich im profanen Griechisch; vergl. das καιρῷ λατρεύειν (siehe Meyer), und im Lateinischen das tempori servire (Cicero). Gerade die Thatsache, daß diese Redensart sonst im N. T. ohne Beispiel ist, mag zu Gunsten ihrer Echtheit sprechen. Denn es hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, daß man an Stelle einer so gebräuchlichen Formel, wie dem Herrn dienen, die

---

1) Der T. R. liest τω κυριω (dem Herrn) mit ℵABELP Mnn. Itᵃˡ· Syr. Aber DFG lesen τω καιρω (den günstigen Augenblick).

andere gesetzt hätte: dem Augenblick dienen, während das Gegenteil leicht vorkommen konnte, namentlich wenn man mit Abkürzungen schrieb. Entscheiden kann nur der Zusammenhang, und der scheint mir zu Gunsten der gräko-lateinischen Lesart zu sprechen. Die Vorschrift: dienet dem Herrn ist zu allgemein, als daß sie eine Stelle finden könnte inmitten einer Reihe so ganz besonderer Empfehlungen. Nur so etwa ließe sich für dieselbe ein einigermaßen passender Sinn gewinnen, wenn man erklären würde: „Indem ihr euch für die Menschen brauchen lasset, thut es immer im Hinblick auf den Herrn und seine Sache." Allein dabei müßte man ja gerade den wesentlichen Gedanken erst ergänzen. Dagegen vervollständigen die Worte in der Bedeutung „dem passenden Zeitpunkt dienend", oder „euch nach dem Bedürfnis des Augenblicks richtend" aufs schönste die zwei vorhergehenden Vorschriften. Der Gott gemäße Eifer beschränkt sich darauf, die von der Vorsehung gegebenen Gelegenheiten zu erspähen und seine Thätigkeit denselben anzupassen; er drängt sich weder den Menschen noch den Verhältnissen auf.

Nun folgt eine dritte Gruppe, deren drei Glieder wieder ein engverbundenes kleines Ganze bilden:

V. 12: **„euch freuend in Hoffnung; geduldig in Trübsal; beharrend im Gebet;"**

Die Glut der Hingebung, auf welche V. 11 sich bezieht, hat keinen mächtigeren Bundesgenossen, als die Freude; denn die Freude macht geneigt zu gefälligem Wesen, ja sogar zur Selbstaufopferung. Aber das gilt nur von der christlichen Freude, von derjenigen, welche im Herzen erhalten wird durch die herrlichen Hoffnungen des Glaubens. — Die Stelle 5, 3 und 4 zeigt, welch enges Band diese Freude der Hoffnung verknüpft mit dem geduldigen Aushalten, welches der Gläubige bewähren muß inmitten der Prüfung; vergl. 1. Thess. 1, 3. — Und was thun, um im Herzen den freudigen Schwung der Hoffnung und die Festigkeit der Geduld, die standhaft bleibt, zu erhalten? Beharren im Gebet, sagt der Apostel; das ist das fruchtbare Prinzip jener wunderbaren Gemütszustände. Folgendermaßen umschreibt Hofmann diesen Vers: „Sofern wir Grund zu Hoffnung haben, sollen wir fröhlichen Mutes sein; sofern wir Drangsale zu tragen haben, sollen wir in Geduld ausharren; sofern uns der Zugang zum Gebet offen steht, sollen wir ihm obliegen ohne Unterlaß." Die Bedeutung der an der Spitze der drei Sätze stehenden Dative wird auf diese Weise trefflich bezeichnet.

Paulus ist von der Liebe und ihren äußeren Kundgebungen hinabgestiegen in die Tiefen des inwendigen Lebens; nun kommt er wieder auf die praktischen Erweisungen jenes Gefühls und zeigt in der folgenden Gruppe, wie die Wohlthaten der thätigen Liebe sich auf drei Klassen von Leuten erstrecken: die Brüder, die Fremden, die Feinde.

V. 13—14: **„Anteil nehmend an der Not**[1]**) der Heiligen; eifrig beflissen, Gastfreundschaft zu üben.** 14 **Segnet diejenigen, welche**[2]**) verfolgen; segnet und fluchet nicht."**

Die Heiligen sind nicht bloß die Familien der römischen Gemeinde, sondern auch alle Gemeinden, deren Not zur Kenntnis der Christen in der Hauptstadt kommt. Die byz. und alex. Urkunden lesen χρείαις, die Not, während die gräko-lat. lesen μνείαις, die Erinnerungen. Sollte dieses letztere Wort die den Märtyrern gewidmeten jährlichen Gedenktage bezeichnen?

---

[1]) T. R. liest χρειαις (Not) mit ℵ B E L P Mnn. It. Syr.; D F G lesen μνειαις (Erinnerungen).

[2]) T. R. liest hier mit allen Mjj. außer B: υμας (euch).

Diese Bedeutung würde hinreichen, die spätere Entstehung der Lesart zu beweisen. Oder sollte man jenen Ausdruck Erinnerungen zu beziehen haben auf die Geldunterstützungen, welche die Gemeinden unter den Heiden von Zeit zu Zeit den Christen zu Jerusalem sandten (Hofmann)? Diese an sich nicht natürliche Bedeutung von μνείαις ist durch Philip. 1, 3 keineswegs gerechtfertigt. Die rezipierte Lesart ist die einzig mögliche. — Das Zeitwort κοινωνεῖν bedeutet eigentlich teilnehmen an; daher Anteil nehmen im sittlichen Sinn; zuweilen auch, trotz Meyer's Einwendungen, teilnehmen lassen; z. B. Gal. 6, 6, wo Theodoret das Wort richtig erklärt mit μεταδιδόναι. In unsrer Stelle genügt die intransitive Bedeutung vollkommen und paßt sogar besser zu der Bestimmung ταῖς χρείαις; das Anteilnehmen an der Not schließt natürlich die thätige Unterstützung in sich. — Es ist eine Steigerung von den Heiligen zu den Fremden. Die Tugend der Gastfreundschaft ist im N. T. oft empfohlen (1. Petr. 4, 9; Hebr. 13, 2; 1. Tim. 5, 10; Tit. 1, 8). — Das Wort διώκειν, wörtlich „nachjagen (der Gastfreundschaft)“, weist darauf hin, daß man sich nicht damit begnügen darf, sie zu gewähren, wenn sie erbeten wird, sondern daß man die Gelegenheiten, sie zu üben, sogar aufsuchen muß. Wie Meyer bemerkt, gab es in jener Zeit verbannte und verfolgte Brüder.

V. 14. Neue Steigerung von den Fremden zu denen, welche verfolgen. Die Liebesthat, die zu vollbringen ist, wird von Stufe zu Stufe energischer, und aus diesem Grund wohl geht der Apostel plötzlich, nach einer so langen Reihe von Partizipien, zum Imperativ über. Wir haben es hier nicht mehr mit einer Kundgebung zu thun, welche, die Liebe einmal vorausgesetzt, sich gewissermaßen von selbst verstehen würde. Um so zu handeln, wie der Apostel es verlangt, bedarf es einer mächtigen Anstrengung des Willens, welche eben der Imperativ hervorzurufen bestimmt ist. Ebendaher kommt es auch, daß dieser Befehl wiederholt und dann ergänzt wird in negativer Form; denn der Verfolgte muß das entgegengesetzte Gefühl, welches sich in seinem Herzen regt, verleugnen. Die Auslassung des Fürworts euch im Vatic. läßt das Gehässige der Verfolgung an sich, abgesehen von der Person, gegen welche sie sich richtet, recht hervortreten. — Wir wissen nicht, ob der Apostel die Bergpredigt, schon in irgendeiner Urkunde redigiert, vor Augen hatte; jedenfalls muß er sie aus der mündlichen Überlieferung gekannt haben; denn es ist augenscheinlich, daß er auf das Wort Jesu Matth. 5, 44; Luk. 6, 28 anspielt. Die Spur gerade dieser Rede Jesu ist in den Briefen am meisten erkennbar; vergl. Röm. 2, 19; 1. Kor. 4, 12 und 13; 6, 7; 7, 10; Jak. 4, 9; 5, 1; 12; 1. Petr. 3, 9 und 14. — Die Ermahnung zur Liebe gegen übelwollende Leute ist hier eine Antizipation. Paulus wird alsbald hernach wieder darauf zurückkommen.

Es folgt nun eine Gruppe von vier Vorschriften, deren sittlicher Zusammenhang gleichfalls auf der Hand liegt:

V. 15—16: **„Freuet euch mit denen, die sich freuen; weinet [1]) mit denen, welche weinen; 16 strebend nach dem gleichen Ziel für einander; nicht trachtend nach den hohen Dingen, sondern euch gesellend zu den Niedrigen; seid nicht klug in euren eigenen Augen;“**

Das Band zwischen V. 14 und 15 bildet die Idee des Sichselbstvergessens. Wie man sich selber vergessen muß, um den zu segnen, der einen haßt, so muß man auch sich von sich selbst losmachen, um in die Freude an-

---

[1]) T. R. liest καὶ (und) zwischen beiden Sätzen, mit AELP Syr[sch]; ℵBDFG It. lassen es weg.

derer ganz einzugehen, wenn einem das Herz voll Betrübnis ist, und in ihre Betrübnis, wenn man selber von Freude erfüllt ist. Im Griechischen stehen beide Zeitwörter im Infinitiv. Diese Form erklärt man mit Recht durch Ergänzung von δεῖ, man muß. Allein hier ist eine besondere Nuance zu beobachten: der Infinitiv dient zur Bezeichnung von etwas Zufälligem: so handeln, so oft der Fall eintritt. Es ist etwas weniger Dringliches, als beim Imperativ; es ist gleichsam eine Gelegenheitstugend. — Die folgende Vorschrift bezieht man gewöhnlich auf das gute Einvernehmen zwischen den Gliedern der Gemeinde. Aber in den Stellen, welche Weiß zu Gunsten dieser Erklärung anführt, ist die Konstruktion eine andere; so steht 15, 5 ἐν ἀλλήλοις, nicht εἰς ἀλλήλους; 2. Kor. 13, 11 und Phil. 2, 2 und 4, 2 steht τὸ ἓν oder τὸ αὐτὸ φρονεῖν ohne nähere Bestimmung. Ferner würde sich die folgende Vorschrift nicht so natürlich an diese anschließen. Der einzig mögliche Sinn scheint mir zu sein: „indem ihr alle miteinander nach demselben Ziele trachtet, nicht bloß jeder für sich selbst, sondern auch für einander, d. h. so, daß jeder für das zeitliche und geistliche Wohl aller besorgt ist.“ — Wie dieses uneigennützige gemeinsame Streben sich ganz natürlich anknüpft an die Teilnahme, V. 15, so verbindet es sich auch zwanglos mit dem im folgenden Vers anempfohlenen Gefühl der Gleichheit. In den Gemeinschaften der Gläubigen herrscht häufig ein aristokratischer Zug, indem jeder bemüht ist, sich mittelst der christlichen Brüderlichkeit an diejenigen zu machen, welche durch ihre Gaben oder ihr Vermögen eine höhere Stellung einnehmen. So bilden sich kleine abgesonderte Kreise, welche von einem hochmütigen Geist beseelt sind und am Ende zu kränkender Ausschließlichkeit führen. Diese Kleinlichkeiten kennt der Apostel und will ihnen zuvorkommen; er empfiehlt den Gliedern der Gemeinde, sie sollen sich an alle in gleicher Weise anschließen, und wenn sie je einer Bevorzugung in sich Raum geben wollen, solche lieber den Geringen zuwenden. Der Ausdruck ὑψηλά bezeichnet also die Auszeichnungen, die hohen Beziehungen, die kirchlichen Ehren. Dieser neutrale Ausdruck nötigt uns keineswegs, wie Meyer, Weiß, Luthardt meinen, dem Wort ταπεινοῖς im folgenden Satz auch neutrale Bedeutung zu geben: „die niedrigen Dinge“, die untergeordneten Funktionen in der Gemeinde. Die Präposition mit in dem Verbum συναπαγόμενοι, euch mitziehen lassend, macht diesen Sinn unwahrscheinlich. Es handelt sich vielmehr um die bedürftigsten, unwissendsten, einflußlosesten Glieder der Gemeinde. Zu ihnen muß der Gläubige sich gerade um ihrer Stellung willen am meisten hingezogen fühlen. — Der Widerwille, den der Apostel empfindet gegen jede Art von geistlicher Aristokratie, gegen jeden Kastenunterschied im Schoß der Gemeinde, bricht auch noch im letzten Wort hervor. Woher anders nämlich kommen jene kleinen Koterien, als von dem dünkelhaften Bewußtsein, das ein jeder hat von seiner eigenen Klugheit? Dieses Bewußtsein treibt einen, sich um die Ansicht der Niedrigen nichts zu kümmern und besonders mit denjenigen zu verkehren, welche der Eitelkeit schmeicheln und mit denen vertraut zu stehen einem Ehre bringt. — Jene Weisung ist entlehnt aus Sprüche 3, 7 aber sie entnimmt, wie man sieht, aus dem Zusammenhang einen spezielleren Sinn.

Schon in V. 14 hatte der Apostel gleichsam einen Streifzug gemacht in das Gebiet der Beziehungen zu den feindlichen Elementen, welchen der Gläubige in seiner Umgebung begegnet. Jetzt kommt er auf diesen Gegenstand zurück, um ihn gründlicher zu behandeln; es ist dies der Höhepunkt in den Kundgebungen der Liebe. Dabei denkt er nicht bloß an die Feindschaft der dem Glauben fremden Welt. Er wußte nur zu gut aus Erfahrung, daß man im Schoße der Gemeinde selbst auf Übelwollen, Ungerechtigkeit, Eifersucht, Haß stoßen kann. In den folgenden Versen schildert uns der Apostel den

Sieg der Liebe über böswillige Gesinnung und Handlungsweise, von wo sie nun auch ausgehen mag, von Christen oder Nichtchristen.

V. 17—21.

Der Sieg der Liebe in der Form des Ertragens, V. 17—19; sodann in der der Wohlthätigkeit, V. 20—21.

V. 17—19: „**Niemanden Böses mit Bösem vergeltend; dem Guten nachhängend vor aller Leute Augen;** 18 **ist's möglich, soweit es auf euch ankommt, mit allen Leuten Frieden habend;** 19 **ja nicht euch selber rächend, meine Lieben; sondern lasset Raum dem Zorn; denn es stehet geschrieben: Die Rache ist mein; ich will es vergelten, spricht der Herr.**“

Zwischen der in den vorhergehenden Versen geschilderten Verleugnung und der vergebenden Liebe besteht ein enger Zusammenhang. Deshalb fährt der Apostel in V. 17 mit einem einfachen Partizipium fort; die Rache ist ja sehr häufig die Wirkung beleidigten Stolzes. Warum aber die zweite, aus Sprüche 3, 4 genommene Anweisung beifügen? Wahrscheinlich will der Apostel hier jenen finstern Gedanken, jenen feindlichen Anschlägen, welche man unter der Herrschaft des Rachegefühls in sich nährt, als Gegenmittel die Sorge um das Gute entgegenstellen. Die Bestimmung: vor allen Leuten hängt natürlich ab von dem Partizip προνοούμενοι, nachhängend, nicht von dem Objekt καλά, das Gute, wie Hofmann meint. Paulus will, daß die herrschende Richtung des Sinnes aufs Gute im äußeren Benehmen des Gläubigen, selbst wo es sich um sein Verhalten gegenüber seinen Gegnern oder seinen Feinden handelt, dergestalt offen hervortrete, daß niemand bei ihm eine von entgegengesetzter Stimmung eingegebene geistige Regung argwöhnen könne. Der Sinn des Hebräischen ist ziemlich verschieden von dem der alexandrinischen Übersetzung, welcher der Apostel hier folgt. Der Grundtext ist so zu übersetzen: „Du wirst Gnade und Erfolg finden vor den Menschen.“ Die LXX haben übersetzt: „Du wirst Gnade finden; und denke dem Guten nach vor allen Menschen.“

V. 18. Dieser Geist des Wohlwollens ist notwendig ein friedfertiger; er thut und denkt nicht bloß nichts, was Zwist erregen könnte, sondern er bemüht sich auch, wegzuschaffen, was entzweit. Die erste Einschränkung: wenn es möglich ist, geht auf das Verhalten des Nächsten; wir sind ja nicht Herren über seine Gesinnungen. Die zweite: soweit es von euch abhängt, bezieht sich auf unser eigenes Verhalten; wir können ja eine Zucht über uns selbst ausüben. Wenn es nicht von uns abhängt, den Nächsten zu friedlichen Neigungen gegen uns zu führen, so hängt es doch von uns ab, stets zum Friedenschließen geneigt zu sein.

V. 19. Allein trotz alledem wohnt eben im Menschenherzen ein unausrottbares Gerechtigkeitsgefühl, welches der Apostel respektiert. Nur möchte er diesem Gefühl seine wahre Richtung geben. Das Böse muß bestraft werden, das ist sicher. Allein, wenn du nicht selber ungerecht werden willst, meine nicht, dich zum Werkzeug der Gerechtigkeit machen zu müssen, und überlasse diese Sorge ganz ruhig Gott, dem gerechten Richter. Der Apostel weiß wohl, daß er da ein schweres Opfer verlangt. Daher die Anrede: Vielgeliebte, mit welcher er seine Leser erinnert an die zärtliche Liebe, welche ihm diese Mahnung diktiert, eine Liebe, die nur ein Ausfluß ist von der, welche Gott selbst für sie hegt. Raum geben dem Zorn heißt darauf verzichten, sich selbst zu rächen, um der Gerechtigkeit freien Lauf zu lassen, welche Gott selbst üben wird, wann und wie er es für gut finden wird. Seinem Gericht vor-

greifen wollen, das heißt, ihm den Weg versperren. Vergl. was von Jesu selbst gesagt ist 1. Petr. 2, 23. Keiner weiteren Widerlegung bedürfen Erklärungen wie: „Lasset eurem Zorn Zeit sich zu besänftigen“, oder: „Lasset den Zorn des Feindes verrauchen.“ Die angeführte Stelle ist 5. Mos. 32, 35, aber nach der Übersetzung der LXX modifiziert. Der hebräische Text sagt: „Mein ist die Rache und die Vergeltung.“ Die LXX übersetzen: „Am Tage der Bestrafung werde ich's heimgeben.“ Entweder haben sie gelesen אֲשַׁלֵּם, ich werde heimgeben, statt שִׁלֵּם, Vergeltung; oder aber haben sie den Sinn dieses Substantivs frei umschrieben. Paulus eignet sich das Verbum ich werde heimgeben an, so wie jene es eingeführt haben; und es ist bemerkenswert, daß der Verfasser des Hebräerbriefes es gerade so macht. Die gleiche Form findet man auch in der Paraphrase des Onkelos (וַאֲנִי אֲשַׁלֵּם), was zu beweisen scheint, daß diese Art, den Vers zu zitieren, herkömmlich war. Über den Verfasser des Hebräerbriefs kann man also aus dieser Analogie keinen Schluß ziehen. — Aber das Ertragen allein wäre nur ein halber Sieg. Es ist nicht genug, daß man darauf verzichte, Böses dem Bösen entgegenzusetzen; das Streben der Liebe muß danach trachten, das Böse in Gutes zu verwandeln, und zwar dadurch, daß sie selbst Böses mit Gutem vergilt.

V. 20—21: „**Wenn also**[1]) **deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn; denn thust du das, so wirst du Feuerkohlen auf sein Haupt sammeln.** 21 **Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.**“

Die Anknüpfung mit sondern wenn bei den Alex. würde bedeuten: „Sondern, weit entfernt, dich zu rächen, wenn sich die Gelegenheit darbietet, deinem Feinde Gutes zu thun, so ergreife sie.“ Die Anknüpfung mit wenn also bei den Byz. ist etwas schwerer zu fassen, aber gerade das spricht vielleicht zu ihren Gunsten: „Du sollst durchaus nicht dich selber rächen; folglich wenn sich die Gelegenheit darbietet, deinem Feind Gutes zu thun, so ergreife sie; denn sie zu mißachten wäre schon eine Rache.“ Die gräko-lat. Lesart wenn fügt einfach das Wohlthun zum Erdulden hinzu; das ist die am wenigsten wahrscheinliche. — Die Vorschrift ist, wie so viele andere in diesem Kapitel, aus dem Buch der Sprüche genommen; vergl. 25, 21—22. Man kann unmöglich annehmen, diese Vorschrift in dem genannten Buche sei eine Aufmunterung, die Wohlthaten auf das Haupt des Bösen zu häufen in der Absicht, die Züchtigung, mit der Gott ihn treffen wird, noch zu verschärfen (Chrys., Grot., Hengst. u. s. w.). Denn wir lesen in demselben Buche 24, 17: „Freue dich nicht, wenn dein Feind gefallen ist, und dein Herz frohlocke nicht, wenn er gestürzt ist.“ Der Verfasser hätte also müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, an unsrer Stelle beifügen: „falls dein Feind es nicht bereut.“ Jedenfalls hat Paulus jenes Wort nicht in diesem Sinn zitieren können. Inwiefern wäre denn solches Thun ein „Überwinden des Bösen durchs Gute“ (V. 21)? Wir haben vielmehr hier eine feine Ironie, gerichtet gegen den, der etwa in seinem Herzen ein Verlangen nach Rache nähren wollte: „Du willst dich rächen? Gut, aber sieh, in welcher Weise Gott es dir zuläßt: Überhäufe deinen Feind mit Wohlthaten; denn damit wirst du ihm den heilsamen Schmerz der Schande und des Bedauerns bereiten über all' dem Bösen, das er dir angethan hat; und du wirst in seinem Herzen das Feuer der Dankbarkeit statt des Hasses entzünden.“ Das Bild von den Feuerkohlen ist bei den Arabern und bei den Hebräern häufig gebraucht, um einen brennenden

[1]) T. R. liest mit EL: εαν ουν (wenn also); ℵ A B P Mnn. lesen εαν δε (sondern wenn); DFG ganz kurz: ει (wenn).

Schmerz zu bezeichnen; aber es schließt, wie Meyer richtig bemerkt, keinerlei Anspielung auf die Idee des Schmelzens oder Erweichens in sich.

V. 21. Böses mit Bösem heimgeben, das heißt dem Bösen den Sieg lassen; sich darauf beschränken, das Böse nicht heimzugeben, das heißt weder besiegt noch Sieger sein, wiewohl in Wirklichkeit dies immerhin noch auf ein Besiegtsein hinauskommt. Der wahre Sieg über das Böse besteht darin, daß man vermöge der Hochherzigkeit, mit der man dem Feinde Wohlthaten erweist, das feindliche Verhältnis in ein Verhältnis der Liebe umwandelt. So geschieht es, daß das Gute das letzte Wort hat, daß das Böse selbst ihm als Mittel dient, um sich desto herrlicher zu entfalten: das ist der Liebe höchstes Meisterwerk.

III. Das Leben des Gläubigen auf dem Gebiet der bürgerlichen Gemeinschaft.

13, 1—10.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Meyer und viele andere finden keinerlei Zusammenhang zwischen dem in diesem Kapitel behandelten Gegenstand und dem des vorhergehenden Kapitels. „Ein neuer Gegenstand, sagt dieser Ausleger, hier eingefügt ohne nähere Beziehung zum Vorhergehenden.“ Man muß allerdings gestehen, daß die von den Erklärern vorgeschlagenen Arten der Anknüpfung gar nicht befriedigen und dieses Urteil Meyer's einigermaßen motivieren. Tholuck sagt, der Apostel gehe hier von den Privat-Beleidigungen über zu den vom heidnischen Staate verhängten offiziellen Verfolgungen. Allein im Nachstehenden ist der Staat nicht als Verfolger betrachtet; er ist im Gegenteil als Hüter der Gerechtigkeit dargestellt. Hofmann sieht im sozialen Leben, sofern es gesetzlich geordnet ist, eine der Erscheinungsformen jenes Guten, durch welches das Böse überwunden werden soll (V. 21). Schott findet das Band zwischen beiden Abschnitten im Gedanken der Rache, welche Gott eines Tags üben wird durch das Gericht (12, 19) und die er jetzt schon übt durch die Staatsgewalt (13, 4). Da verzichte man lieber auf jegliche Verbindung, statt daß man derartige aufstellt. Weiß zieht aus dem πᾶσα ψυχή, jede Seele, den Schluß, Paulus gehe hier von dem Leben der christlichen Gemeinschaft auf die Heiligung des individuellen Lebens über. Allein geht nicht schon das ganze 12. Kapitel auf das individuelle Leben, einerseits in Form der Selbstbeherrschung mittelst der Demut, anderseits in der der Selbsthingabe mittelst der Liebe?

Für uns ist die Frage schon gelöst. Paulus hat gezeigt, wie der Christ seinen Leib Gott opfert im Gebiet des geistlichen Lebens im eigentlichen Sinn; jetzt zeigt er, wie derselbe diese Selbstaufopferung auch im Gebiet des bürgerlichen Lebens verwirklicht. Der Beweis, daß wir wirklich auf der richtigen Fährte seines Gedankens sind, liegt darin, daß er bei der Entwickelung dieses neuen Gegenstands eine dem Gang der vorhergehenden Ausführung ganz parallele Ordnung befolgt. Er hatte zuerst gezeigt, wie der Christ sich Schranken zieht mittelst der Demut, sodann wie er sich hingiebt mittelst der Liebe. Ebenso stellt er hier, V. 1—7, zuerst die Pflicht der Unterthänigkeit dar, vermöge der der Gläubige sich selbst Schranken auferlegt im Verhältnis zum Staat; sodann betritt er, V. 8—10, das Gebiet der privaten Beziehungen und zeigt, wie der Christ sich allen hingiebt mittelst der Übung der Gerechtigkeit. Wir finden also hier das Gegenstück zu den beiden Abschnitten 13, 3—8 und 9—21. Wenn die Ausleger diesen Zu-

sammenhang nicht zugeben, so hat es darin seinen Grund, daß sie von vornherein in diesen Kapiteln nichts als vereinzelte Vorschriften finden zu müssen glauben, statt zu begreifen, daß auch hier das Wort Calvin's sich anwenden läßt: tota epistola methodica est.

Aus diesem Zusammenhang zwischen den in diesen beiden Kapiteln behandelten Gegenständen ergiebt sich, daß es keineswegs notwendig ist, zur Erklärung des folgenden Abschnitts eine besondere Veranlassung in den lokalen Verhältnissen der römischen Gemeinde aufzusuchen. Baur, ausgehend von der Idee einer judenchristlichen Majorität in dieser Gemeinde, hat die Behauptung aufgestellt, der Apostel wolle hier das jüdische Vorurteil bekämpfen, demzufolge die heidnischen Obrigkeiten nur Abgeordnete Satans, als des Fürsten dieser Welt, seien. Allein Hofmann macht mit Recht darauf aufmerksam, der Apostel müßte sich, wenn dies sein Zweck wäre, beschränken auf den Nachweis, daß es dem Christen erlaubt sei, sich der heidnischen Macht zu unterwerfen, dürfte aber nicht soweit gehen, aus dieser Unterwerfung eine Pflicht zu machen, und zwar nicht bloß eine Utilitätspflicht, sondern sogar eine Gewissenspflicht. Ebenso macht Weizsäcker gegen Baur geltend, daß der Apostel, wenn es sich um Bekämpfung eines jüdischen Vorurteils handeln würde, seine Leser vor allem daran erinnern müßte, der christliche Glaube schließe keineswegs, wie die messianische Anschauung der Juden, die Erwartung eines irdischen Reiches in sich; woraus sich ja ergiebt, daß von dieser Seite der Unterwerfung der Gläubigen unter die Staatsgewalt nichts im Wege steht. Dies ist der Sinn seiner Beweisführung im ersten Korintherbrief 7, 21 ff., wenn er zeigt, daß die Stellung eines Sklaven und die eines Christen nicht unvereinbar miteinander seien.[1]) Wollte man durchaus in dem Zustand dieser Gemeinde ein besonderes Motiv für die nachfolgenden Anweisungen auffinden, so müßte man entschieden die Vermutung Ewalds vorziehen. Dieser Gelehrte meint, der Geist der Widerspenstigkeit, welcher bald hernach unter dem jüdischen Volk in dem Aufstand gegen die Römer zum Ausbruch kam, habe schon damals dieses Volk umgetrieben und sich sogar in Rom fühlbar gemacht. Demnach wäre es die Absicht des Apostels, die Gemeinde der Hauptstadt vor dieser von der Synagoge ausgehenden Ansteckung zu bewahren. Diese Annahme läßt sich ebensowenig beweisen, als durch positive Thatsachen widerlegen. Wir können nur sagen, daß sie zur Erklärung des Folgenden nicht nötig ist. Indem der Apostel das Evangelium und das aus demselben fließende Leben in didaktischer Weise darstellte, mußte er natürlich, besonders in einem Schreiben an die im Mittelpunkt des Reichs wohnende Gemeinde, eine Pflicht entwickeln, welche für die Christen demnächst eine der wichtigsten und schwierigsten werden sollte in den Konflikten mit der heidnischen Macht, auf welche man sich bereit machen mußte, — die Pflicht der Unterordnung unter den Staat im Namen des Gewissens und unabhängig von dem Charakter derer, welche augenblicklich die Macht ausüben. Weizsäcker meint, alles was Paulus hier den Christen über die Aufgabe des Staats sage, setze voraus, daß noch keine Verfolgung stattgefunden habe. Allein der Apostel behandelt die Frage vom prinzipiellen Standpunkt, und das Prinzip bleibt für den Christen in jeder Sachlage dasselbe. Ist nicht der von Paulus vorgezeichnete Weg von dem Gewissen der Christen zu allen Zeiten, selbst in den Tagen der Verfolgung, als der richtige

---

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 18 und 19. In einem andern Aufsatz der gleichen Zeitschrift im gleichen Jahrgang, S. 262 ff., macht derselbe Schriftsteller darauf aufmerksam, wie das merkwürdige Gebet für die Staatsbehörden, welches sich in der von dem Erzbischof Bryennius veröffentlichten Handschrift des 1. Briefs des Klemens von Rom, Kap. 61, findet, den schlagenden Beweis für das rein christliche Bedürfnis liefert, welchem die Ermahnung des Paulus in unserm Brief entspricht.

anerkannt worden? Ist er nicht von der ganzen Urgemeinde und besonders auch von der reformierten Kirche Frankreichs unter den furchtbarsten Verfolgungen eingehalten worden? Und wenn ein Zeitpunkt eingetreten ist, da die letzteren, aufs äußerste getrieben durch das Übermaß der Leiden, von jener Richtschnur des Verhaltens abwichen, so ist diese ihre Handlungsweise ihnen fürwahr nicht zum Segen ausgeschlagen. Vergl. übrigens die den paulinischen analogen Worte Matth. 26, 52, Offb. 13, 10 und den ganzen ersten Brief des Petrus, namentlich das zweite Kapitel. — Renan macht hier folgende charakteristische Bemerkung: „Paulus hatte zu viel Takt, um ein Meuterer zu sein. Er wollte, daß der Christenname gut geführt werde." (S. 477.)

V. 1—7.

In diesen Versen bezeichnet der Apostel zuerst die Pflicht des Christen gegenüber dem Staat und begründet sie (V. 1). Er hebt dann die strafrechtliche Bestätigung derselben hervor (V. 2) und rechtfertigt sie (V. 3 und 4). V. 5 zieht aus diesen Grundsätzen die allgemeine Folgerung; endlich wenden V. 6 und 7 diese Folgerung an auf die einzelnen Fälle des sozialen Lebens.

V. 1: **„Jede Seele unterwerfe sich den höheren Obrigkeiten; denn es giebt keine Obrigkeit, es sei denn von Gottes Seite her**[1]**), und die bestehenden Obrigkeiten**[2]**) sind von Gott eingesetzt."**

Warum sagt der Apostel: jede Seele, statt jeder Gläubige? Weiß meint, mit diesem Ausdruck wolle er andeuten, daß er von den Pflichten der Gesamtheit (Kap. 12) zu den individuellen übergehe. Wir haben diese Ansicht schon widerlegt. Will er etwa anspielen auf die Thatsache, daß die Unterwerfung ausgehen muß vom innersten Forum des menschlichen Wesens (dem Gewissen, V. 5)? Zu dieser Erklärung paßt das Wort jede nicht gut; dieses führt eher zu der Annahme, der Apostel wolle darauf hinweisen, daß es sich um eine naturgemäß jedem menschlichen Wesen obliegende Pflicht handle. Wir haben es hier nicht zu thun mit einer Verpflichtung, welche für den Gläubigen sich ergiebt aus seinem geistlichen Leben, wie die Vorschriften in Kap. 12; es ist vielmehr eine Verpflichtung des psychischen Lebens, welches das gemeinschaftliche Gebiet der ganzen Menschheit ist. Jedes freie und vernünftige Wesen muß die Angemessenheit derselben anerkennen. Das Christsein befreit nicht davon. — Der Imperativ des Präsens ὑποτασσέσθω, unterwerfe sich, zeigt eine selbstbewußte Wirkung an, die der Mensch auf sich selber ausüben soll, und zwar in ununterbrochener Weise. Es ist dieser Ausdruck ganz das Pendant zu dem Begriff σωφρονεῖν, sich beherrschen, in Kap. 12. — Der Ausdruck höhere Obrigkeiten bezeichnet nicht bloß die oberste Klasse unter den Staatsbehörden. Es sind alle Obrigkeiten im allgemeinen und auf allen Stufen. Das Beiwort ὑπερέχουσαι dient bloß dazu, die in dem ἐξουσία, Obrigkeit, enthaltene Idee der Superiorität noch zu verschärfen.

Der zweite Teil dieses Verses rechtfertigt jene Pflicht der Unterthänigkeit, und zwar durch zwei Motive: das erste ist der göttliche Ursprung des Staats, als Institution; das zweite der Wille Gottes, welcher in jedem gegebenen Moment die Erhebung der obrigkeitlichen Personen in ihr Amt lenkt und leitet. Der erste Satz hat den Charakter eines allgemeinen Grundsatzes. Dies geht hervor 1) aus der Einzahl ἐξουσία, die Obrigkeit; vergl. das-

---

1) T. R. mit DEFG: απο θεου (von seiten Gottes); ℵABLP Mnn. lesen υπο θεου (von Gott).

2) ℵABDFG lassen εξουσιαι (Gewalten) weg; T. R. mit ELP liest dieses Wort.

selbe Wort in der Mehrzahl vorher und nachher, im gleichen Vers, zum Beweis, daß der Apostel hier von der Macht an sich reden will und nicht von den verschiedenen Arten ihrer historischen und speziellen Verwirklichung; 2) aus der negativen Form des Satzes: „existiert nicht, es sei denn..." Dies ist der Ausdruck eines abstrakten Prinzips; 3) aus der Wahl der Präposition ἀπό, von oder von seiten, welche den Ursprung und das Wesen der Thatsache anzeigt. Die Alex. und die Byz. lesen allerdings ὑπό, durch, in diesem Satz ebenso wie im folgenden. Allein wir haben hier einen der Fälle, wo der gräko-lat. Text entschieden die richtige Lesart erhalten hat. Was auch Tischendorf davon halten mag, es ist wahrscheinlich, daß die Abschreiber die erste Präposition nach der des folgenden Satzes verändert haben. Meyer selber erkennt das an. Man sieht, so passend ἀπό ist für den Gedanken des ersten Satzes, so gut stimmt ὑπό zu dem des zweiten. Paulus will also sagen, fürs erste, daß die Institution des Staates der Absicht Gottes gemäß ist, welcher den Menschen als ein geselliges Wesen erschaffen hat; dergestalt, daß man im Bestehen einer obrigkeitlichen Macht die Verwirklichung eines göttlichen Gedankens anerkennen muß. Im zweiten Satz geht er weiter (δέ, und noch mehr). Er erklärt, daß jederzeit die ins Amt eingesetzten Personen selber ihre hohe Stellung einnehmen nur in kraft göttlicher Erteilung. Diese Stufenfolge vom ersten zum zweiten Gedanken ergiebt sich 1) aus der Partikel δέ; 2) aus dem Partizip οὖσαι, diejenigen, welche sind, d. h. welche da sind; das Wort wäre hier ganz müßig, wenn es nicht die historische Thatsache im Gegensatz zur Idee bezeichnen würde; 3) aus der Rückkehr zur Mehrzahl (die Gewalten, bei den Byz., oder αἱ δέ, diese, bei den Alex. und Gräko-Lat.), welche beweist, daß Paulus hier wieder, wie im ersten Teil des Verses, die mannigfachen Grade und Formen der gegenwärtig bestehenden obrigkeitlichen Macht im sozialen Leben bezeichnen will; 4) aus der affirmativen Form des Satzes, welche auf eine wirkliche Thatsache zu beziehen ist; 5) aus der Präposition ὑπό, welche naturgemäßer die historische Thatsache charakterisiert, als dies mittelst der Präpos. ἀπό geschehen würde. — Das Wort ἐξουσίαι im T. R. ist wahrscheinlich nur ein Zusatz des Abschreibers; es fehlt bei den Alex. und Gräko-Lat.

Bezüglich der Vorschrift selber aber erhebt sich die Frage: Wenn nicht bloß der Staat an sich ein Gedanke Gottes ist, sondern wenn auch die Individuen selber, welche zu einem gegebenen Zeitpunkt im Besitz der Macht sich befinden, durch seinen Willen aufgestellt sind, wie hat man sich dann zu verhalten in Zeiten der Revolution, wenn eine neue Macht sich gewaltsam an die Stelle einer andern setzt? Diese Frage, welche der Apostel nicht aufwirft, kann nach den von ihm statuierten Grundsätzen in folgender Weise gelöst werden: der Christ wird sich der neuen Macht unterwerfen, sobald der Widerstand der alten Macht aufgehört hat. In dem thatsächlichen Zustand wird er die Kundgebung des Willens Gottes anerkennen und an keinerlei reaktionärer Verschwörung teilnehmen. Aber soll der Christ die Macht selbst in ihren ungerechten Maßregeln unterstützen? Nein, nirgends ist gesagt, daß die Pflicht der Unterthänigkeit eine thätige Mitwirkung in sich schließt; sie kann sich auch vollziehen in der Form des passiven Widerstands, vorausgesetzt daß mit letzterem die ruhige Hinnahme der verhängten Strafe verbunden ist; vergl. das Verhalten der Apostel und die Antwort des Petrus Apg. 5, 29. 40—42. Diese unterthänige, aber dabei doch feste und von dem Protest in Wort und That begleitete Haltung ist auch eine Huldigung, welche man der Unverletzlichkeit der bestehenden Gewalt darbringt; und die Erfahrung beweist, daß gerade auf diesem Weg jede Tyrannei moralisch gebrochen und jeder wahre Fortschritt in der Geschichte der Menschheit am sichersten bewirkt wird.

V. 2: „so daß also, wer gegen die bestehende Obrigkeit sich auflehnt, der Anordnung Gottes widerstrebt; nun aber werden die ihr Widerstrebenden sich selber ein Gericht zuziehen.“

Dieser Vers stellt die Schuld und folglich die unvermeidliche Bestrafung der Empörung ins Licht. Der Ausdruck ἀντιτασσόμενος ist das Gegenstück zu dem ὑποτάσσεσθαι, V. 1. Das Perfekt ἀνθέστηκεν hat, ebenso wie das nachfolgende Partizip, präsentische Bedeutung. — Das Wort διαταγή, Anordnung, enthält die beiden in V. 1b ausgesprochenen Gedanken: eine Einrichtung und eine Thatsache, deren Anordner Gott selbst ist. Etymologisch und logisch erinnert dieser Ausdruck an die drei vorhergehenden: ὑποτασσέσθω, ἀντιτασσόμενος und τεταγμέναι. — Die Anwendung des hier aufgestellten Grundsatzes bleibt immer dieselbe, welches nun auch die Regierungsform sein mag, eine monarchische oder republikanische. Jede Empörung hat die Wirkung, daß für kürzere oder längere Zeit das Gefühl der Achtung, welche man einer göttlichen Einrichtung schuldet, erschüttert ist; und deshalb muß die Strafe Gottes unfehlbar den treffen, der jene Schuld auf sich lädt. — Der Ausdruck κρῖμα ohne Artikel, ein Gericht, bezieht sich nicht auf die ewige Verdammnis; allein man darf ihn doch auch nicht, wie mehrere Erklärer thun, anwenden einzig und allein auf die Strafe, welche von der angegriffenen Obrigkeit verhängt werden wird. Nach der Ansicht des Apostels ist es sicherlich Gott selber, der Hand anlegen wird, um seine Institution, der man Schaden zugefügt, zu rächen, sei's nun, daß er es direkt thut oder durch einen menschlichen Vermittler. Paulus giebt hier in gewissem Sinn, aber mit veränderter Form, das Wort Jesu wieder, Matth. 26, 52: „Alle, die zum Schwert greifen, sollen durchs Schwert umkommen.“ Volkmar hat, bei Gelegenheit des vorliegenden Gebots, behauptet, wenn der Verfasser der Offenbarung den falschen Propheten darstelle, wie er die Menschen verführe, sich dem Tier (dem Antichrist) zu unterwerfen, so habe er damit den Paulus selber gemeint, welcher die römischen Christen anweise, sich dem Kaiser zu unterwerfen. Aber der Erfinder dieser geistreichen Hypothese vergißt, daß sich unterwerfen nicht gleichbedeutend ist mit anbeten (Offenb. 13, 12). Und wenn die behauptete Beziehung einige Wahrscheinlichkeit haben sollte, dürfte doch nicht die Offenbarung gerade das vorhin angeführte Wort Jesu und die Vorschrift des Paulus selber wiedergeben, indem sie die Christen mahnt, sich zu hüten vor der Empörung und ihnen sagt: „Wenn einer mit dem Schwerte tötet, wird er durchs Schwert umkommen müssen; hierin gilt es die Geduld und den Glauben der Heiligen“, 13, 10. Man sieht, Jesus, Paulus und Johannes haben dem Gläubigen für sein Verhältnis zum Staat nur ein und dieselbe Losung zu erteilen: Unterthänigkeit und, wo es nötig ist, Geduld.

V. 3—4: „Denn die Obrigkeiten sind zu fürchten nicht wegen des guten Werks, sondern wegen des bösen.[1]) Willst du dich nun aber nicht scheuen vor der obrigkeitlichen Gewalt, so thue das Gute, und du wirst von derselben gelobt werden; 4 denn die Obrigkeit ist Gottes Dienerin dir zu gut. Aber wenn du das Böse thust, so fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert, da sie ja Gottes Dienerin ist, den gerechten Zorn[2]) auszuüben an dem, der das Böse thut.“

---

[1]) T. R. liest mit EL Mnn. Syr.: των αγαθων εργων ... των κακων (die guten ... bösen Werke); ℵABDFGP It. lesen: τω αγαθω εργω .. τω κακω (das gute ... böse Werk).

[2]) DFG lassen εις οργην (zum Zorn) weg.

Das γάρ, denn, welches diesen Passus einführt, geht nicht bloß auf die Idee der Strafe, V. 2b, wie Weiß meint; dies würde darauf führen, das schlechte Werk in V. 3 bloß auf den Widerstand gegen die Obrigkeit und das gute auf die Unterwerfung unter dieselbe zu beziehen. Das γάρ geht vielmehr auf den göttlichen Charakter der Obrigkeit und die Achtung, die man ihr in dieser Eigenschaft schuldig ist. Wenn die Empörung ein Verbrechen ist, und zwar ein Verbrechen gegen Gott (V. 2a), und wenn die Strafe unfehlbar diejenigen treffen muß, welche sich derselben schuldig machen, so hat dies seinen Grund darin, daß die obrigkeitliche Macht eine göttliche Ordnung im Schoß der menschlichen Gesellschaft und daß ihr eine sittliche Mission von der höchsten Wichtigkeit anvertraut ist. — Die Ausdrücke: das gute Werk und das schlechte Werk bezeichnen die Ausübung der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit ganz im allgemeinen, im gesamten geselligen Leben. Die Obrigkeit ist berufen, in dem Gebiet, über welches sie gesetzt ist, zum Thun des Guten zu ermuntern und das des Bösen zu unterdrücken. Dieses Gebiet ist nicht das der inneren Gesinnungen, sondern das der äußeren Handlungen, des Werks oder der Werke, wie der Apostel sagt. Welche der beiden Lesarten (Dativ Singular. oder Genitiv Plural.) man vorziehen will, ist unwesentlich; die erstere ist besser beglaubigt. — Nach dieser allgemeinen Erklärung nimmt der Apostel wieder jeden der beiden möglichen Fälle vor. Und zwar zuerst den des guten Werks: V. 3b und 4a. Die Versabteilung ist hier nicht gut. Der erste Satz von V. 4 gehört noch zum Gedanken des V. 3, vom guten Werk. — Es kann nun allerdings, entgegen dem, was der Apostel sagt, vorkommen, daß der rechtschaffene Mann der Strafe eines ungerechten Gesetzes verfällt oder eine ungerechte Behandlung von der obrigkeitlichen Gewalt erleidet. Allein es bleibt doch dabei, auch in diesem Fall, daß das Gute nicht als Gutes bestraft wird. Ein ungerechtes Gesetz oder eine tyrannische Gewalt geben demselben fälschlicherweise den Schein des Bösen und als solches wird es bestraft. Nie hat eine Macht die Bestrafung des Guten und die Belohnung des Bösen als Grundsatz aufgestellt; denn damit würde sie sich selbst zerstören. Und wenn es ein Mittel giebt, ein ungerechtes Gesetz zu bessern und eine ungerechte Macht zu stürzen, so ist es gerade das geduldig ertragene Leiden des Unschuldigen. — Das Lob, von welchem der Apostel spricht, besteht ohne Zweifel in der Achtung, welche im allgemeinen der rechtschaffene Mann in den Augen der Obrigkeit genießt, sowie in den ehrenvollen Funktionen, zu deren Erfüllung er von derselben berufen wird. — V. 4a. Wenn dem so ist, so rührt dies daher, daß die Obrigkeit ein zum Wohle jedes Bürgers (σοί, für dich) eingesetztes göttliches Amt ist, und daß sie, mag sie auch in der Anwendung im einzelnen fehlgreifen, doch niemals im Prinzip den ihr gewordenen Auftrag, die Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen, verleugnen kann.

V. 4b. Die andere Möglichkeit: das böse Werk. Die Macht des Staates braucht nur der zu fürchten, welcher ungerecht handelt. — Das Verbum φορεῖν, Frequentativum von φέρειν, tragen, bedeutet die offizielle und habituelle Haltung. — Der Ausdruck μάχαιρα, Schwert, bezeichnet (im Gegensatz zu ξίφος, der Dolch oder der Degen mit gerader Klinge) ein großes Messer mit gebogener Klinge, wie das, welches die Anführer in der Ilias tragen und mit welchem sie den Schlachtopfern den Hals abhauen, ähnlich unserm Säbel. Paulus bezeichnet mit diesem Ausdruck hier nicht bloß die Waffe, welche der Kaiser und sein praefectus praetorio trugen als Zeichen des Rechts über Leben und Tod, — diese Anwendung wäre eine zu beschränkte — sondern diejenige, welche in den Provinzen die höchsten Behörden, denen das Recht der Verhängung der Todesstrafe zukam, führten und die sie bei öffent-

lichen Aufzügen feierlich vor sich hertragen ließen. Man hat behauptet, dieser Ausdruck schließe in der Idee des Apostels nicht den Begriff der Todesstrafe in sich. Das Schwert wäre ganz einfach das Sinnbild der Strafgewalt im allgemeinen, ohne daß daraus eine Beziehung auf die Todesstrafe im besonderen folgen würde. Entgegnet darauf Philippi nicht mit Recht, man könne doch von der Strafgewalt nicht gerade diejenige Strafart ausschließen, von welcher das dieses Recht darstellende Sinnbild hergenommen ist? Den Gedanken der evangelischen Gnade darf man hier nicht einmischen. Denn in demselben Moment, da der Staat an dem Verbrecher das Werk der Gerechtigkeit vollzieht, zu dem er berufen ist, kann die Kirche ohne den geringsten Widerspruch an demselben Menschen das Werk der Barmherzigkeit verrichten, welches ihr von Gott anvertraut ist. Gerade so übergiebt Paulus 1. Kor. 5, 4 f. denselben Menschen zur Tötung des Fleisches, dessen Heil auf den Tag Christi er zu schaffen sich bemüht. Die Erfahrung beweist ja auch, daß gerade die Todesstrafe sehr oft das Mittel ist, der göttlichen Gnade den Zugang zu bahnen in das Herz des Missethäters. Die Todesstrafe war die erste Pflicht, welche dem Staat im Augenblick seiner göttlichen Gründung auferlegt wurde, 1. Mos. 9, 6: „Wer das Blut des Menschen vergossen hat, des Blut wird durch den Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht.“ Gerade die hohe Achtung vor dem menschlichen Leben ist es, was im Fall eines absichtlichen Mordes die Opferung des menschlichen Lebens gebietet. Es handelt sich dabei nicht um eine Maßregel sozialer Nützlichkeit, sondern darum, im menschlichen Gewissen das tiefe Gefühl von dem Werte, den Gott selbst der menschlichen Persönlichkeit beilegt, zu erhalten. Nur der Tod kann den Mord sühnen. — Der letzte Satz ist ganz demjenigen parallel, mit welchem der Apostel die erste Alternative, die des Guten (V. 4a) abgeschlossen hatte. Wenn die Obrigkeit straft, so thut sie es, ebenso wie wenn sie belohnt, als Bevollmächtigte Gottes und als seine Stellvertreterin auf Erden (διάκονος, Dienerin). — In dem Ausdruck ἔκδικος εἰς ὀργήν, Rächer für den Zorn, liegt nicht, wie man meinen könnte, ein müßiger Pleonasmus. Der Sinn ist Rächer von Amtswegen, um den Forderungen zu genügen, welche der Zorn, nämlich Gottes, der allein vollkommen heilige, erhebt.

V. 5: „**Darum ist es notwendig, sich zu unterwerfen**[1]**, nicht allein um des Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen.**“

Selbst wenn der Staat von Gott nur zum Strafen eingesetzt wäre, würde es nicht genügen, ihn zu fürchten; wegen seines Ursprungs müßte man sich ihm unterwerfen vermöge eines Gewissensprinzips; wieviel mehr, wenn er berufen ist, das Prinzip der Gerechtigkeit unter den Menschen zur Herrschaft zu bringen! — Man sieht, wie der Apostel eine viel edlere Vorstellung vom Staate hat als diejenigen, welche diese Institution nur auf Nützlichkeitsgründen ruhen lassen. Er legt ihm ein göttliches Prinzip zu Grund und sieht in ihm eine wesentlich sittliche Anstalt. Diese Darstellung war um so nötiger, als die Christen täglich Zeugen waren von der Verderbnis, die in der heidnischen Verwaltung herrschte, und so leicht sich hinreißen lassen konnten, über die Institution selbst und ihre Mißbräuche miteinander den Stab zu brechen. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß der Apostel, indem er den Gehorsam auf das Gewissen begründet, demselben eben durch dieses zugleich seine Schranken zieht. Gerade deswegen, weil der Staat im Namen Gottes regiert, bleibt, wenn er etwas dem Gesetze Gottes Widersprechendes befehlen sollte, nichts

---

[1]) DEFG lassen αναγκη (es ist notwendig) weg und lesen υποτασσεσθε (unterwerfet euch).

anderes übrig, als ihm den Widerspruch zwischen seinem Verhalten und seinem Beruf zum Bewußtsein zu bringen (siehe das Beispiel Jesu und der Apostel), und zwar dadurch, daß man dem göttlichen Prinzip des Staates noch seine Huldigung darbringt in dem Respekt, mit welchem man die auferlegte Züchtigung hinnimmt, indem man zugleich dagegen protestiert.

Im folgenden Vers bestätigt der Apostel durch eine spezielle Thatsache des öffentlichen Lebens den soeben entwickelten Begriff des Staates (V. 6), dann geht er vom Prinzip zur praktischen Anwendung im einzelnen über (V. 7).

V. 6—7: **„Denn ebendeshalb zahlet ihr auch Steuern; denn die Obrigkeiten sind Gottes Beamte eben zu dem genannten Zweck, ohne Unterlaß dem sich widmend. 7 Gebet**[1]**) allen, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt, Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem Furcht gebührt, Ehre, dem Ehre gebührt."**

Es besteht ein allüberall üblicher Gebrauch, dessen Vernünftigkeit niemand bestreitet, nämlich die Entrichtung der Steuer für den Staatsunterhalt. Wie sollte man sich die Entstehung eines solchen Brauches anders erklären als durch das allgemeine Bewußtsein, daß der Staat etwas schlechterdings Notwendiges ist? Das: denn ebendeshalb bezieht sich nicht gerade speziell auf den Gedanken des 5. Verses, sondern auf die ganze vorhergehende Entwickelung von V. 1 an. Aus der allgemein anerkannten praktischen Konsequenz (dem Bezahlen der Steuer) zieht Paulus den Beweis des Prinzips; das auch erinnert an die Übereinstimmung zwischen beiden. Man darf also nicht mit Hofmann aus dem Verbum τελεῖτε, ihr bezahlet, einen Imperativ machen. Paulus konstatiert einfach eine Thatsache. — Um den göttlichen Charakter des Staates zu bezeichnen, gebraucht der Apostel hier noch einen bedeutsameren Ausdruck als das Diener in V. 4. Er nennt ihn λειτουργός, Beamter. Dieser Ausdruck, zusammengesetzt aus den Wörtern λαός, Volk, und ἔργον, Werk, bezeichnet den, welcher für das Volk arbeitet, welcher ein öffentliches Amt bekleidet, und mit dem Beisatz θεοῦ, Gottes, ein öffentliches Amt aus göttlicher Veranstaltung. Diese Eigenschaft als öffentlicher Diener ist hier hervorgehoben, weil auf ihr die Entrichtung der Steuer beruht. So bekommen bei den Juden die Priester ihren Unterhalt durch den Zehnten, weil sie im Dienst des Volks standen und in dessen Namen die rituellen Pflichten erfüllten. — Einige haben übersetzt: „Denn die Beamten sind von Gott." Diese Erklärung ist grammatikalisch unmöglich; es müßte vor λειτουργοί der Artikel stehen. Olshausen, Philippi, Weiß beziehen die Worte εἰς αὐτὸ τοῦτο, eben zu dem genannten Zweck, auf die Entrichtung der Steuer, was den Sinn gäbe, der Staat sei Diener Gottes, um die Steuern einzutreiben, oder, wenn man diese Bestimmung von προσκαρτεροῦντες, ausharrend bei, abhängig macht, er wache ohne Unterlaß über der Eintreibung derselben. Aber keine dieser beiden Erklärungen entspricht dem hohen Begriff vom Staat, wie er eben entwickelt worden ist. Überdies schließt die Idee an sich einen fehlerhaften logischen Zirkel in sich: Man muß den Zehnten entrichten, weil der Staat Gottes Diener ist, und er ist Gottes Diener, weil er den Zehnten eintreibt! Die Bestimmung eben zu diesem Zweck kann sich nur beziehen auf die Idee des öffentlichen Dienstes, für welchen die Obrigkeit mit göttlicher Vollmacht ausgestattet ist, sei's daß man das εἰς αὐτὸ τοῦτο von λειτουργοί abhängig macht: „Angestellte eben zu diesem Zweck", und das προσκαρτεροῦντες in absoluter Bedeutung nimmt: „ohne Unterlaß sich [ihrer Aufgabe] widmend" (so in meiner ersten Auflage); oder daß man es auf

---

[1]) T. R. liest hier οὖν (also) mit EFGLP; dieses Wörtchen ist ausgelassen bei ℵABD.

προσκαρτεροῦντες bezieht: „sich ohne Unterlaß eben diesem (oben angegebenen) Dienst widmend", was vielleicht richtiger ist.

V. 7. Nachdem so die göttliche Einsetzung des Staats durch die allgemeine Sitte der Steuer bestätigt worden ist, leitet der Apostel aus dem aufgestellten Grundsatz einige besondere Anwendungen ab. Vier Mss. lassen das also weg; man kann sich auch in der That damit begnügen, es in Gedanken zu ergänzen. Der Imperativ gebet bekommt so etwas Lebhafteres. — Voran steht die allgemeine Verpflichtung, welche hernach ins einzelne ausgeführt wird. Das Zeitwort ἀπόδοτε, gebet, gehört zu den vier nachfolgenden Hauptsätzen. Für die vier abhängigen Sätze muß das Zeitwort ergänzt werden; es ist das aus dem Hauptwort ὀφειλάς zu entnehmende ὀφείλετε, ihr schuldet: „Wem ihr Tribut (schuldet), (dem gebet) Tribut." — Πᾶσι, allen, bezeichnet alle im Amt stehenden Personen. Weiß faßt dieses Wort ganz allgemein, wegen des folgenden μηδενί (V. 8). V. 7 bildet allerdings den Übergang zu V. 8. Aber die beiden ersten Satzglieder beweisen klar, daß Paulus amtliche Personen im Auge hat. — Der Ausdruck φόρος, Steuer, bezieht sich auf die Personalabgabe, die jährliche Kopfsteuer (das tributum); dieses Wort hängt zusammen mit συμφέρειν, regelmäßig beisteuern zu einer gemeinschaftlichen Ausgabe; das Wort τέλος bezeichnet das Recht der Zollerhebung von den Waren (vectigal); es kommt her von dem Verbum τελεῖν, zahlen (im einzelnen vorkommenden Fall); φόβος, Furcht, drückt die Gesinnung aus, welche man den höchsten Behörden schuldig ist, den obersten Staatsbeamten, denen der Lictor voranschreitet und welche mit dem Recht über Leben und Tod betraut sind; τιμή, Ehre, geht auf alle Amtspersonen im allgemeinen.

Die Kirche hat die treue Erfüllung aller dieser Verpflichtungen nicht vernachlässigt. Der Verfasser des Briefs an Diognet schildert im zweiten Jahrhundert das Verhalten der Christen in einer Verfolgungszeit und charakterisiert dasselbe mit folgenden zwei Worten: „Sie werden mißhandelt und sie ehren" (ὑβρίζονται καὶ τιμῶσι). Eine überraschende Ähnlichkeit mit unsrer Stelle hat 1. Petr. 2, 13—17, namentlich in V. 14. Der Apostel Paulus ist zu original, als daß man annehmen könnte, er habe den Petrus nachgeahmt. Ist's aber anderseits möglich, daß letzterer den Römerbrief kannte? Ja, wenn er von Rom aus schrieb; schwerlich aber, wenn von Babylon aus. Es ist aber wahrscheinlich, daß die beiden Apostel, während sie in Jerusalem oder in Antiochien[1]) zusammentrafen, auch miteinander sich besprochen haben über einen für die Leitung der Kirche so wichtigen Gegenstand, und daß so die Gedanken, ja sogar auch die hervorstechendsten Ausdrücke des Apostels Paulus dem Geist des Petrus sich haben einprägen können.

Von der Pflicht der Unterthänigkeit gegenüber dem Staat geht Paulus nun über zu der der Rechtschaffenheit in den Verhältnissen des Privatlebens.

V. 8: „**Seid niemanden etwas schuldig**[2]), **als daß ihr euch unter einander liebet; denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt.**"

Der Übergang zu den Pflichten gegen einfache Privatpersonen ist deutlich angezeigt mit den Ausdrücken: etwas und niemand. Die meisten Erklärer meinen nun, Paulus komme hier wieder auf die Pflicht der Liebe zurück; Meyer z. B. sagt am Anfang von V. 8—14: „Ermahnung zur Liebe und zu christlichem Verhalten im allgemeinen." Als ob es der Apostel im Brauch hätte, so ohne Grund einen schon abgehandelten Gegenstand wieder aufzunehmen, und als ob er, wenn er die Aufgabe der Liebe beschreiben wollte, sich hätte

[1]) Irrtümlicherweise läßt Weiß mich sagen: in Rom, was unmöglich wäre.

[2]) א liest: ὀφείλοντες (nichts schuldend . . .).

damit begnügen können, wie er's in V. 10 thut, zu sagen: „Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses." Nein, der Apostel bleibt fest bei seinem Gegenstand, und das ist jetzt die Pflicht der Gerechtigkeit in den Privatverhältnissen. Nur ist ihm wohl bekannt, daß es für die Ausübung dieser Pflicht keine andere ganz sichere Bürgschaft giebt, als die Liebe. Und dies veranlaßt ihn, von dieser Tugend zu sprechen, und erklärt zugleich die rein negative Form, deren er sich hier bedient: „kein Unrecht thun", ein Ausdruck, welcher doch vielmehr Formel der Gerechtigkeit als der Liebe ist. Die Liebe ist also hier erwähnt nur als einzig feste Stütze der Gerechtigkeit. Die Lesart des Sinait.: nichts schuldend würde ganz gut passen. — Der Gläubige soll in seinem Leben keine andere Schuld behalten, als diejenige, welche er niemals abtragen kann, die Schuld, welche sich erneuert, ja sogar anwächst in dem Maß als man sie abträgt: die Schuld zu lieben. Und in der That die Aufgabe der Liebe ist unendlich. Je thätiger die Liebe ist, um so mehr sieht sie ihre Aufgabe wachsen. Denn, erfinderisch wie sie ist, findet sie ohne Unterlaß neue Gegenstände für ihre Wirksamkeit. Also die Schuld der Selbsthingabe trägt der Gläubige sein ganzes Leben lang mit sich dahin (Kap. 12). Aber eine andere duldet er bei sich nicht; und indem er in solcher Weise liebt, findet sich's, daß er eben mit dieser Thatsache schon alle die Verpflichtungen erfüllt hat, welche zum Gebiet der Gerechtigkeit gehören und welche das Gesetz hätte auferlegen können. — Wie hat Hofmann auf den Gedanken kommen können, die Worte τὸν ἕτερον, den andern, auf νόμον, Gesetz, zu beziehen: „Der, welcher liebt, hat das andere Gesetz erfüllt", d. h. den Rest des Gesetzes, das, was das Gesetz sonst noch, außer dem Gebot der Liebe, in sich enthält? Die Liebe ist doch nicht im Gesetz ein Gebot neben allen andern; sie ist das Wesentliche am Gesetz selber. — Das Perfekt πεπλήρωκεν, hat erfüllt, zeigt an, daß in der Einen That des Liebens die Erfüllung aller vom Gesetz vorgeschriebenen Pflichten prinzipiell enthalten ist. Denn die, die man liebt, beleidigt man nicht, tötet man nicht, verleumdet man nicht, bestiehlt man nicht. Dies ist eben der in den zwei folgenden Versen entwickelte Gedanke. Vergl. Gal. 5, 14.

V. 9—10: **„Denn das: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen**[1]**, du sollst dich nicht gelüsten lassen, und jedes andere Gebot, das es noch geben mag, ist zusammengefaßt in diesem Worte, nämlich**[2]**: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.** 10 **Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses; so ist also**[3] **die Liebe des Gesetzes Erfüllung."**

Man hat die Frage aufgeworfen, warum der Apostel hier nur die Gebote der zweiten Tafel erwähne. Einfach deshalb, weil er sich streng an seinen Gegenstand hält. Die Pflichten gegen Gott gehören nicht zur bürgerlichen Gerechtigkeit; somit finden sich die Verbindlichkeiten, welche das Wesen der letzteren ausmachen, einzig auf der zweiten Tafel, welche für die Juden gleichsam das bürgerliche Gesetzbuch bildete. Daraus erklärt sich auch die negative Form der zehn Gebote, auf welche der Apostel V. 10 ausdrücklich anspielt. Die Gerechtigkeit fordert nicht, daß man positiv andern Gutes thue, sondern nur, daß man sich enthalte, ihnen Unrecht zu thun. Die Liebe, welche das Gute fordert, schließt noch viel mehr das Böse aus. Paulus beginnt, wie Jesus Mark. 10, 19; Luk. 18, 20 und Jakobus 2, 11 mit dem Gebot, welches den Ehebruch verbietet; Philo macht es ebenso. Hofmann meint, diese An-

[1]) T. R. liest hier ου ψευδομαρτυρησεις (du sollst kein falsch Zeugnis reden), aber nur mit ℵP.

[2]) BFG It. lassen die Worte εν τω weg.

[3]) DFG It. lesen δε (aber) statt ουν (also).

ordnung rühre daher, daß das Verhältnis von Mann und Frau zeitlich der Beziehung vorangehe, in welcher der Mensch zu seinem Nebenmenschen steht. Meyer und Weiß halten diese Lösung für unzulässig und nehmen an, der Apostel folge einfach der Ordnung, welche sein Manuskript der LXX beobachtete; denn man begegnet in den Mss. dieser Übersetzung mehreren ähnlichen Umstellungen. — Nach der Mehrzahl der den drei Familien angehörenden Urkunden sind die Worte: „du sollst kein falsch Zeugnis reden", unecht; und in der That schließt ja Paulus die Aufzählung ab mit der allgemeinen Wendung: „und jedes andere Gebot." Das Gebot, welches die Lust untersagt, ist hier erwähnt, weil es auf das geheime Prinzip der Verletzung aller andern den Finger legt. Gerade weil die Liebe die Lust ertötet, indem sie an deren Stelle das Wohlwollen setzt, verstopft sie die Quelle der Ungerechtigkeiten gegen den Nächsten. — Das Wort ἑτέρα, verschieden, ist nicht geradezu für ἄλλη, anderer, gebraucht; es erinnert daran, daß jeder Artikel des Gesetzes den Nächsten in einer von den andern verschiedenen Beziehung beschützt. — Die Apposition ἐν τῷ, in dem, ist, wenn sie auch in mehreren Mss. fehlt, doch sicherlich echt; sie konnte nach dem vorausgehenden Substantiv (ἐν τῷ λόγῳ) leicht vergessen werden. Wie das τὸ γάρ, denn das, am Anfang des Verses, bezeichnet sie das angeführte Wort als etwas allen Lesern Vertrautes. — Der zitierte Satz ist entnommen aus 3. Mos. 19, 18; so gewiß man sich nicht selber Schaden thut, so gewiß enthält dieses Wort alle Pflichten der Gerechtigkeit gegen den Nächsten. Ἀνακεφαλαιοῦν: eine Mehrheit in einer Einheit zusammenfassen; Eph. 1, 10. — Die Alex. glaubten ἑαυτόν, sich selbst, in σεαυτόν, dich selbst, verbessern zu müssen. Es war das aber nicht notwendig; vergl. Joh. 18, 34.

V. 10. Das Asyndeton zwischen diesen beiden Versen hat etwas Lebhaftes: „Nein fürwahr! die Liebe kann nicht Schaden thun!" Nur weil man den Zusammenhang nicht richtig auffaßte, konnte man die Frage erheben, warum der Apostel hier nur vom Bösen rede, das die Liebe nicht thue, nicht aber vom Guten, das sie thue. Und wenn Hofmann antwortet: Deshalb, weil das Gute, das zu thun ist, sich von selbst verstand, so kann man ihm leicht erwidern, daß das Böse, das nicht zu thun ist, sich noch viel mehr von selbst versteht. Die wahre Erklärung ergiebt sich aus dem Vorhergehenden: es ist hier von der Liebe nur die Rede als dem Mittel und der Bürgschaft für die Erfüllung der Gerechtigkeit. Die Erweisungen der Gerechtigkeit aber haben einen rein negativen Charakter (nicht Unrecht thun). — Der zweite Satz dieses V. wiederholt nur als Schlußfolgerung (also, die richtige Lesart) den Grundsatz, der in V. 8 als These aufgestellt und nun für erwiesen angesehen wird. — Πλήρωμα, die Erfüllung, eigentlich: was eine Leere ausfüllt; die Liebe füllt den leeren Rahmen des Gesetzes aus, indem sie den Inhalt seiner Gebote erfüllt.

So hat nun Paulus die Darlegung der Pflichten des Christen als Glieds der bürgerlichen Gesellschaft beendet. Es erübrigt ihm nur noch, die Blicke seiner Leser zu richten auf die feierliche Erwartung, welche ihren Eifer und ihre Beharrlichkeit in der Erfüllung aller dieser religiösen und sozialen Verpflichtungen aufrecht zu erhalten vermag.

Das Wesen des Staates,

nach Röm. 13.

Die Lehre des Apostels über diesen wichtigen Gegenstand hält sich fern von zwei entgegengesetzten Irrtümern, die beide gleich bedauerlich sind: daß man nämlich entweder den Staat der Kirche entgegensetzt, oder daß man beide

miteinander vermischt. Die erste Anschauungsweise ist die, welche in dem berühmten Satz sich zusammenfaßt: „Der Staat ist gottlos“ (Odillon Barrot). Diesem Wort scheint der Satz Vinets nahezukommen: „Der Staat ist der Mensch ohne das Gewissen.“ [1]) Diese Ansicht dünkt uns falsch, weil der Staat den natürlichen Menschen repräsentiert und der natürliche Mensch weder „gottlos“ noch „ohne Gewissen“ ist. Es liegt in ihm ein sittliches Element, das ins Herz geschriebene Gesetz (2, 14 und 15), ja sogar ein religiöses Element, die natürliche Gottesoffenbarung an die menschliche Seele (1, 19—21). Und diese beiden zu unserer Natur gehörigen Elemente müssen auch im gesellschaftlichen Leben der im Staat organisierten natürlichen Menschheit ihre Stelle haben. Dies hat Paulus ganz gut erkannt, und das giebt nach seiner Auffassung der Institution des Staates einen sittlichen, ja sogar religiösen Charakter, wie wir bei der Erklärung dieser Stelle soeben konstatiert haben (siehe V. 1, 2 und 5). Allein auf der andern Seite muß man sich hüten, diesen religiösen Charakter des Staats mit dem christlichen Charakter zu verwechseln. Man kann den Kreis des christlichen und des bürgerlichen Lebens nicht reinlicher scheiden, als es Paulus thut in Kap. 12 und 13. Das eine fällt ins Gebiet der psychischen Welt; daher das πᾶσα ψυχή, jede Seele, 13, 1; das andere ist geistlich oder pneumatisch und setzt den Glauben voraus (12, 1—6). Bei dem einen ist das verpflichtende Prinzip die Gerechtigkeit, bei dem andern die Liebe. Dem einen kommen Zwangsmittel zu, denn man hat das Recht, von jedem Menschen zu fordern, daß er die Pflichten der Gerechtigkeit erfülle; das andere gehört in das Gebiet der Freiheit, weil die Liebe wesentlich spontaner Art ist, weil das menschliche Gesetz sie von niemand fordern kann und weil sie die Frucht des Glaubens ist, welcher ein freier Willensakt ist. Es besteht somit nach der Lehre des Paulus ein tiefgehender Unterschied zwischen dem Staat und der Kirche, aber keineswegs ein Gegensatz, so wenig als zwischen Gesetz und Gnade, zwischen Gerechtigkeit und Liebe. Wie das Gesetz der Gnade den Weg bahnt und die gewissenhafte Übung der Gerechtigkeit die Seele bereitet zur Übung der Liebe, ebenso wahrt der Staat, indem er die Verbrechen unterdrückt, die öffentliche Ordnung und hält damit den Zustand aufrecht, in welchem die Kirche sich in Ruhe ihrer Aufgabe hingeben kann, nämlich die Bürger der Erde in Bürger des Himmelreichs umzuwandeln. Beide Anstalten leisten sich einen wechselseitigen Dienst. Aber weiter zu gehen hüte man sich wohl! Die Kirche hat vom Staat nichts weiter zu verlangen, als ihre Aktionsfreiheit, d. h. das allen gemeinsame Recht. Dies erklärt Paulus selber 1. Tim. 2, 1 und 2. Und der Staat seinerseits braucht durchaus nicht die Interessen der Kirche zu den seinigen zu machen und infolge davon etwa dieser Gemeinschaft, zu deren Bildung er doch gar nichts beigetragen hat, irgendeinen Artikel des Glaubens oder des Lebens aufzuerlegen. Da Wesen und Ursprung beider Gemeinschaften verschieden sind, so muß auch ihre Verwaltung eine getrennte bleiben. — Das ist's, was aus der soeben in Kap. 12 und 13 von uns betrachteten Darlegung sich ergiebt. Um wie viele Jahrhunderte ist nicht Paulus mit der Entwerfung dieser Grundlinien der Rechtsphilosophie und der Staatstheorie seinem Jahrhundert und in mancher Hinsicht selbst dem unsrigen vorangeeilt? Wir weisen hier ausdrücklich hin auf die Wahrheit jenes Wortes, mit welchem er diese ganze sittliche Unterweisung einleitet (12, 3): „Ich erkläre euch vermöge der Gnade, die mir gegeben ist.“

---

[1]) Essai sur la manifestation des convictions religieuses, S. 479. In meiner ersten Ausgabe habe ich, durch eine falsche Notiz irregeleitet, die Worte Vinets in folgender Form zitiert: „Der Staat ist das Fleisch.“ Im Grund kommt es allerdings auf denselben Sinn hinaus. Denn was ist der „natürliche Mensch ohne das Gewissen“, wenn nicht das Fleisch?

IV. Das Ziel.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

13, 11—14.

Die Erwartung der Wiederkunft Christi als Beweggrund der christlichen Heiligung.

Dieser Passus bildet das Gegenstück zu demjenigen, mit welchem der Apostel die moralische Unterweisung 12, 1 und 2 eingeleitet hatte. Dort hatte er das Prinzip aufgestellt: eine lebendige Hingabe des Leibes an Gott unter der Leitung des durch den Glauben an die göttliche Barmherzigkeit erneuerten Verstandes. Es war das gleichsam die Schwungkraft, welche den Gläubigen treiben sollte bei seinem doppelten Gang durch das Gebiet des geistlichen sowohl als des bürgerlichen Lebens. Aber damit dieser Gang fest sei und beständig, muß sich mit der Schwungkraft verbinden eine Anziehungskraft, welche auf das Herz des Gläubigen ausgeübt wird durch einen Zielpunkt, eine dem Glauben dargebotene Hoffnung. Diese herrliche Erwartung ist es, woran der Apostel in diesem Abschnitt erinnert. Die Stelle 12, 1. 2 gab die Grundlage an, diese, 13, 11—14, ist die Krönung des Gebäudes der christlichen Heiligung.

V. 11—12: **„Und das als solche, welche die Zeit verstehen, indem die Stunde schon da ist, aufzuwachen**[1]) **vom Schlaf; denn das Heil ist uns jetzt näher, als da wir zum Glauben gekommen sind. 12 Die Nacht ist vorgeschritten und der Tag ist herbeigekommen; so lasset uns nun ablegen die Werke der Finsternis und**[2]) **anlegen das Rüstzeug des Lichts.“**

Den etwas schroffen Übergang vom 10. zum 11. Vers hat man in verschiedener Weise aufgefaßt. Was ist das Hauptverbum, zu welchem das Partizip εἰδότες, verstehend, gehört? Meyer meint, man müsse zurückgehen bis zu dem ὀφείλετε (V. 8): „Seid niemanden etwas schuldig.“ Allein zwischen der Pflicht der Gerechtigkeit, V. 8, und dem folgenden Abschnitt ist keinerlei spezielle Beziehung wahrzunehmen. Lange nimmt seine Zuflucht zu einer starken Ellipse; er zieht aus dem Partizip verstehend das zu ergänzende Verbum: wir verstehen (vergl. 12, 6), was ihn auf folgende Erklärung führt: „Und da wir das wissen, (daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist), wissen wir auch, wie wichtig der gegenwärtige Zeitpunkt ist (die Nähe der Enderrettung).“ Die logische Verbindung dieser beiden Gedanken wäre dann folgende: wenn einmal die Liebe da ist, kann die vollkommene Erlösung nicht mehr ferne sein. Diese Auffassung ist sinnreich, aber höchst gesucht, und eine solche Konstruktion ist durch 12, 6 nicht genügend gerechtfertigt. Hofmann erkennt die Unmöglichkeit dieser Erklärungen an, und ergreift deshalb folgenden Ausweg: er giebt dem τοῦτο, dies, eine adverbiale Bedeutung: auf diese Weise, oder: in dieser Hinsicht. Der Sinn der Redensart wäre demnach: „Die Zeit erkennend in dieser Weise, d. h. die Bedeutung des gegenwärtigen Momentes so verstehend (daß es nämlich Zeit ist, aufzuwachen)“ Diese sonderbare Konstruktion richtet sich selber. — Uns kann nach der Darlegung, welche wir von dem Gedankengang dieses ganzen

---

1) T. R. liest ημας (uns) mit D E F G L It. Syr^{sch}; in ℵ A B C P liest man υμας (euch).
2) A B C D E P lesen δε statt και.

moralischen Teils gegeben haben, dieser Übergang keine Verlegenheit bereiten. Mit den Worten: und das, faßt Paulus alle vorhergehenden Vorschriften, alle in Kap. 12 und 13 aufgezählten Pflichten der Liebe und der Gerechtigkeit noch einmal zusammen, um dann zum vierten und letzten Abschnitt dieses Teils überzugehen: „Und das alles [thun wir], weil wir wissen . . . .“ Der Gedanke des Erfüllens dieser Pflichten brauchte nicht besonders ausgedrückt zu werden, weil die vorher genannten Vorschriften mit der Idee der Pflichten zugleich die ihrer Vollführung in sich schlossen. — Die Treue in der Verwirklichung des Heilslebens auf allen religiösen und sozialen Gebieten ruht auf der Erkenntnis, welche die Christen haben von der dermaligen Lage der Welt und ihrer Bedeutung: „Die Stunde ist feierlich ernst; die Zeit ist kurz; wir werden nicht mehr lange an dem Werk unsrer Heiligung arbeiten können. Kein Augenblick ist zu verlieren.“ Im folgenden Satze: „Die Stunde ist da, daß ihr aufwachet vom Schlaf“ vergleicht der Apostel die Lage des Christen mit der eines Menschen, welcher des Morgens anfängt, aus dem Schlaf sich zu erheben und nun, mit einem Akt der Energie, vollends einen letzten Rest von Schlummer überwinden muß. Der Schlaf ist der Zustand der Gottvergessenheit und der Gottentfremdung, verbunden mit der fleischlichen Sicherheit, welche den Zustand religiösen Stumpfsinns begleitet. Zwar ist dieser Zustand völligen Schlafs beim Christen vorüber. Aber eine erste Erweckung schützt nicht vor Rückfall (siehe V. 13) und der Erweckteste hat noch nötig, alle Tage aufzuwachen bis zum Eintritt des vollen Tages und des vollkommenen Lebens. — Die Erweckung ist der Akt, vermöge dessen der Mensch zum lebhaften Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit gelangt, sich der Gebetsregung hingiebt, welche ihn zu Gott zieht, und so mit ihm in lebendige Gemeinschaft tritt, um durch Christum Vergebung seiner Sünden und den göttlichen Beistand zu erlangen. Diesen Zustand der Erweckung zu erhalten und zu befestigen, ist nach des Apostels Ansicht die Pflicht, welche der jetzige Augenblick allen seinen Lesern auferlegt. Das Wort ἤδη, schon (welches der T. R. vor ἐξ ὕπνου, die Alex. vor ὑμᾶς stellen), hat Philippi gut erklärt: endlich, nun einmal. Die Lesart ὑμᾶς, euch, ist der Lesart ἡμᾶς, uns, vorzuziehen. Letztere verdankt ihre Entstehung dem nachfolgenden Zeitwort, welches in der ersten Person der Mehrzahl steht.

Die Notwendigkeit eines vollständigen Aufwachens ergiebt sich aus der Geschwindigkeit, mit welcher der Tag heranrückt, dem wir entgegengehen. Unter diesem Tag versteht Paulus den entscheidenden Augenblick der Wiederkunft Christi, welche er alsbald hernach (V. 12) mit dem Sonnenaufgang in der Natur vergleicht. Er nennt sie hier das Heil, weil dies die Stunde der vollkommenen Erlösung für die Gläubigen sein wird; vergl. 5, 10; 8, 23—25; 10, 10. — Der Gang der Dinge auf dieses Ziel hin oder der Gang dieses Ziels auf uns zu ist so geschwind, sagt der Apostel, daß der Zwischenraum, der uns von demselben trennt, schon sichtlich sich verringert hat in der Zeit, seit er und seine Leser zum Glauben geführt worden sind. Um dieses Wort, das immerhin etwas Überraschendes hat, wenn man an die seit seiner Aufzeichnung verflossenen achtzehn Jahrhunderte denkt — um dieses Wort recht zu verstehen, muß man sich erinnern: 1) daß der Herr seine Wiederkunft verheißen hatte für den Zeitpunkt, da alle Völker der Erde sein Evangelium würden gehört haben, und 2) daß der Apostel, wenn er einen Blick auf seine eigene Laufbahn warf und gewissermaßen die ganze bekannte Welt durch seinen Dienst evangelisiert sah (Kol. 1, 6), ohne Übertreibung sagen konnte, die Geschichte des Reiches Gottes habe während seiner Amtsthätigkeit einen großen Schritt vorwärts gethan. Natürlich setzt dieses Wort voraus, daß der Apostel keine Ahnung hatte von den Jahrhunderten, welche bis zum Kommen Christi

noch hingehen sollten. Die Offenbarung des Herrn hatte ihm nur kundgethan, daß, aber nicht wann er wiederkommen werde. Und wollte man diesen Augenblick genau bestimmen, so trat der Apostel selber dieser Anmaßung entgegen (1. Thess. 5, 1. 2; 2. Thess. 2, 1 ff.). Er drückt sich manchmal so aus, als könnte er noch Zeuge dieses Ereignisses sein (1. Thess. 4, 17; 1. Kor. 15, 52); manchmal aber so, als sollte er gar nicht daran Anteil nehmen: 1. Kor. 6, 14 (ἡμᾶς, uns, gesicherte Lesart); 2. Tim. 4, 18. Und sollten wir nicht beständig so leben, wartend ohne Unterlaß? Ist nicht diese Haltung die förderlichste für den Fortschritt in der Heiligung? Hat nicht Jesus sie von den Seinigen gefordert, wenn er sagte Luk. 12, 36: „Seid gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er von einer Hochzeit zurückkehrt, damit sie ihm im Augenblick, da er ankommt und anklopft, alsbald öffnen?“ Und wenn auch er nicht zu uns kommt in der Parusie, die immer näher kommt, werden nicht wir zu ihm gehen durch den Tod? Ist nicht der Tod für den einzelnen, was die Parusie ist für die Kirche im ganzen, das persönliche Zusammentreffen mit dem Herrn? — Die Zwischenzeit, welche die Leser trennte von dem Moment jener feierlichen Begegnung, sei's nun im individuellen oder im kollektiven Sinn, war somit für sie merklich kürzer geworden seit dem Tage ihrer Bekehrung.

V. 12. Einerseits ist die Nacht, die Zeit, welche in der Welt der Parusie vorausgeht (ein Bild, welches dem des Schlafs entspricht), vorgeschritten; anderseits hat sich der Tag, der volle Glanz, welcher die Parusie begleitet und auf sie folgt, genaht. Wie die der jetzigen Welt vergönnte Zeit zur Fortführung ihres Lebens ohne Gott kürzer wird, so nähert sich für die Gläubigen der Zeitpunkt des hellen, großen Tages. Daher die doppelte Folgerung: Die Kleidung, d. h. die Werke der Nacht sind abzulegen und die des hellen Tages würdige, vollständige Kleidung anzulegen. Weiß zieht, ohne Zweifel mit Recht, die Lesart δέ dem καί (und) vor, weil dieses δέ den Gegensatz besser bezeichnet: „und dagegen“; denn mit sondern kann es nicht übersetzt werden. Die Werke der Finsternis: alles, was man bei Tag nicht zu thun wagt, sondern für die Nacht aufspart (V. 13). — Der Ausdruck ὅπλα kann auf zweierlei Art übersetzt werden: Werkzeuge oder Waffen des Lichts. Die Parallelstelle 1. Thess. 5, 4—11 spricht zu Gunsten der zweiten Bedeutung. In diesem Fall würde es sich handeln um den Panzer, den Helm, die Schuhe des römischen Kriegers, Rüstungsstücke, welche als Bekleidung angesehen werden können, die man des Morgens anlegt an Stelle des Nachtgewandes. Allein das Bild im ganzen will offenbar auf einen Schlachttag nicht recht passen; es scheint sich vielmehr um einen Arbeitstag zu handeln. Und aus diesem Grunde halten wir es für natürlicher, den Ausdruck ὅπλα hier zu beziehen auf die Kleidung und den Handwerkszeug des eifrigen Arbeiters, welcher vom frühen Morgen an sich bereit hält für die Stunde, da sein Herr ihn erwartet, um ihm sein Geschäft anzuweisen. — Diese Bilder werden ausgeführt in V. 13 und 14, nämlich: die Werke der Nacht in V. 13; die Werkzeuge des Lichts in V. 14.

V. 13—14: **„Wie sich's schickt am Tage, lasset uns wohlanständig wandeln, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unkeuschheit und lockerem Wesen, nicht in Streitigkeiten und hitzigem Kampfe; 14 sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum, und gebet euch mit dem Fleisch nicht so ab, daß Lüste rege werden.“** [1])

---

[1]) AC lesen εις επιθυμιαν; FG It. εν επιθυμιαις; alle andern εις επιθυμιας.

Die Worte ὡς ἐν ἡμέρα bedeuten: „wie man handelt am hellen Tag“; jedoch nicht ohne Anspielung darauf, daß das Licht, welches gegenwärtig in der Seele des Gläubigen strahlt, die Morgenröte ist, welche dem Licht vorausgeht, das am Tage des Heils über der Welt aufleuchten wird; vergl. 1. Thess. 5, 5 und 8. — Die christliche Heiligkeit erscheint hier unter der Form der vollendeten Wohlanständigkeit (εὐσχημόνως), vergleichbar der würdevollen Haltung, welche der Anbruch des Tages dem sich selbst achtenden Menschen auferlegt. Das Weltleben dagegen gleicht jenem unanständigen Wesen, dem man sich überlassen darf nur, indem man sich in die Schatten der Nacht begräbt; es nimmt ganz den Charakter der letzteren an. Denn es ist klar, daß der Apostel diese Ausschweifungen im eigentlichen Sinn meint. Ein derartiges Thun und Treiben verträgt sich mit der Lage eines Menschen, den schon die ersten Strahlen des nahenden vollen Tages beleuchten. — Die Werke der Nacht sind paarweise aufgezählt: zuerst die Sinnlichkeit in der Form des Essens und Trinkens; dann die Unreinheit in Gestalt roher Ausschweifung und stürmischen Leichtsinns; endlich die ungestüme Hitze, wie sie zum Ausbruch kommt in Händeln und heftigen Auseinandersetzungen (ἔριδι καὶ ζήλῳ); vergl. 1. Kor. 3, 3; 2. Kor. 12, 20; Gal. 5, 20.

V. 14. Das, was der Nacht des Weltlebens angehört, abzulegen, ist nur der erste Teil der Vorbereitung, zu welcher uns der immer näher rückende Anbruch des großen Tages auffordert; es handelt sich zugleich darum, sich so zu kleiden und zu rüsten, wie es für ein so heiliges und glänzendes Licht sich ziemt. Welches ist nun diese neue Ausstattung, welche man eiligst an die Stelle der alten setzen muß? Paulus sagt es mit dem Ausdruck: Jesum Christum anziehen. Er meint hier entschieden Christum nicht als unsre Gerechtigkeit, sondern als unsre Heiligung, 1. Kor. 1, 30. Die Kleidung, welche der Gläubige, wenn man so sagen darf, anzulegen hat, angesichts des nahenden Heils, besteht einzig darin, daß er Christum anlegt, indem er vermöge einer beständigen Gemeinschaft mit ihm seine Gesinnungen und seine ganze Handlungsweise sich aneignet, welche gleichsam die von ihm zu tragenden Kleidungsstücke sind. So wird der Herr selber für seine Erlösten das hochzeitliche Festgewand. Der Christ wird vor ihm bestehen können nur insoweit, als er in ihm erfunden werden wird“ (Phil. 3, 9). Nach Gal. 3, 27 beginnt dieses Anziehen der neuen Kleidung für den Gläubigen in der Taufe.

Diese nachdrückliche Mahnung: „sondern ziehet den Herrn Jesum Christum an“, schien den Passus abzuschließen. Indes fügt der Apostel noch ein letztes Wort hinzu, das dazu bestimmt ist, den Übergang zum folgenden Abschnitt zu bilden.

Jenes reine Gewand des Gläubigen, die Heiligkeit Christi, die er sich aneignet, muß von jeglicher Befleckung frei erhalten werden. Der Apostel faßt nun aber da eine sehr allgemein vorkommende Schwachheit ins Auge, die man sich kaum zum Vorwurf macht und gegen die er seine Leser ganz besonders zu verwahren das Bedürfnis fühlt. Es ist dies eine Sinnlichkeit, welche nicht den groben Charakter der Werke der Nacht hat, ja sich sogar mit allerlei Schein der Rechtmäßigkeit umgeben kann. Wenn der Leib ein unentbehrlicher Diener ist, ist es dann nicht recht und billig, für denselben Sorge zu tragen? Der Apostel bestreitet das nicht. Allein die Fürsorge für den Leib darf nicht, wie es leicht geschieht, zu einer Beschäftigung mit dem Leib zum Zweck seiner Befriedigung werden. Der Ausdruck πρόνοιαν ποιεῖσθαι, Vorsorge treffen, deutet offenbar auf ein mit einer gewissen Intensität nach dem sinnlichen Genuß hin gerichtetes Denken. Ich meine nicht, der Begriff der Sünde liege in dem Wort Fleisch, welches in diesem Zusammenhang (siehe Kap. 14)

einfach unsre empfindungsfähige Natur bezeichnet; er ist vielmehr enthalten in dem Ausdruck: sich ein Geschäft machen aus. Paulus verbietet dem Gläubigen nicht, einen Genuß anzunehmen, der sich von selber darbietet; vergl. den rührenden Ausdruck Apg. 27, 3, wo von dem Hauptmann Julius gesagt ist, er habe dem Paulus gestattet, sich zu seinen Freunden zu begeben, um ihre Pflege zu genießen (ἐπιμελείας τυχεῖν). Aber die Befriedigung, die Gott gewährt, dankbar annehmen, ist doch etwas ganz anderes, als den Genuß aufsuchen, im voraus an denselben denken (πρόνοια) und für denselben besorgt sein. In diesem zweiten Fall liegt eine Schwachheit vor, oder, besser gesagt, ein Flecken, welcher bei vielen Christen das hochzeitliche Gewand verunziert. Weiß meint, ich verbinde bei dieser Erklärung unrichtigerweise mit dem Ausdruck πρόνοιαν ποιεῖσθαι die Idee der Sünde, welche erst in dem folgenden εἰς ἐπιθυμίας liege; allein er beachtet nicht das Medium ποιεῖσθαι; im Sinn von Weiß hätte das Aktiv genügt. — Die letzten Worte εἰς ἐπιθυμίας, wörtlich für Begierden, kann man nehmen entweder als Ausdruck des Zwecks der Beschäftigung: „Gebet euch nicht damit ab im Hinblick auf Befriedigung von Begierden", oder als eine Reflexion des Paulus selber, dazu bestimmt, die vorhergehende Warnung zu rechtfertigen: „Gebet euch nicht ab mit der Befriedigung des Fleisches, wodurch ihr unfehlbar Begierden erzeugen würdet." Beide Arten der Konstruktion sind möglich. Bei der zweiten Auffassung dient die Bestimmung εἰς ἐπιθυμίας ganz gut zur Rechtfertigung der Warnung: „machet euch nicht ein Geschäft aus . . . ." — Diese beiden Verse, 13 und 14, haben eine Art geschichtlicher Berühmtheit erlangt; sie sind nämlich, wie Augustin im 8. Buch der Konfessionen erzählt, die Veranlassung seiner Bekehrung gewesen, nachdem dieselbe durch seine Beziehungen zu Ambrosius schon vorbereitet war. Wenn V. 13 das Motto seines vergangenen Lebens gewesen war, so ist V. 14 das seines neuen Lebens geworden.

Daß die praktische Abhandlung, welche der lehrhaften zur Ergänzung dient, nicht minder systematisch geordnet ist, als die letztere, dürfte dem Leser klar geworden sein. Die vier Teile, aus welchen dieselbe besteht: der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes als Grundlage des christlichen Lebens (12, 1 und 2), die Verwirklichung dieses Lebens in den beiden Sphären, der religiösen und der bürgerlichen, unter dem alles beherrschenden Gesetz der Liebe (12, 3 bis 21 und 13, 1—10), endlich der ohne Unterlaß auf das Kommen Christi gerichtete Blick der Hoffnung als treibendes Motiv für den Fortschritt in der Heiligung (13, 11—14), diese vier Teile, sagen wir, welche sich auf drei zurückführen lassen, weisen uns ohne Zwang wieder hin auf die bei Paulus gewöhnliche Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung (1. Thess. 1, 3; 1. Kor. 13, 13 u. s. f.). Man könnte allerdings die Frage aufwerfen, wie es kommt, daß er in diesem Überblick über die christliche Sittenlehre die Pflichten der Familie ganz übergeht, welche in den Briefen an die Kolosser und an die Epheser so schön dargelegt sind. Ohne Zweifel schien ihm eben dieses Thema vom häuslichen Leben zu speziell, als daß es in einer so allgemeinen Übersicht hätte Platz finden können.

Zweiter Teil.

Spezielle Pflichten.

14, 1 — 15, 13.

Achtundzwanzigster Abschnitt.

Kap. 14.

Eine auf eine besondere Meinungsverschiedenheit in der römischen Gemeinde bezügliche Ermahnung.

Der folgende Passus ist eine praktische Anwendung des in Kap. 12 und 13 dargelegten Gesetzes der Liebe. Er giebt eine unmittelbare Illustration der Selbstaufopferung, welche Paulus soeben hinsichtlich des Verhältnisses der Brüder zu einander gefordert hat (Kap. 12). Vermöge seiner Beziehung auf einen lokalen Umstand ist dieser Abschnitt zugleich der erste Schritt zurück von der Form der Abhandlung zur Briefform; er bildet folglich den Übergang zum brieflichen Abschluß der ganzen Schrift. So hängt in den Werken des Apostels alles organisch zusammen.

Was war nun der Gegenstand der Meinungsverschiedenheit, auf welche die folgende Unterweisung sich bezieht? V. 2 beweist, daß eine Anzahl römischer Christen sich des Genusses von Fleisch und Wein enthalten zu müssen glaubte; und nach V. 5 und 6 ist wahrscheinlich, daß dieselben Leute mit dieser Enthaltung auch noch die ängstliche Feier gewisser Tage verbanden, welche ihnen heiliger als andere erschienen. Diese Partei scheint nicht gerade beträchtlich und einflußreich gewesen zu sein, und Paulus, weit entfernt, sie so zu behandeln wie die, welche das reine Evangelium verfälschten in Galatien, in Korinth und Kolossä, nimmt sie vielmehr der übrigen Gemeinde gegenüber in Schutz. Es haben sich über diesen Gegenstand ziemlich auseinandergehende Ansichten geltend gemacht; und es ist nicht leicht, sich von dem Prinzip, welches jene Leute zu solchem Verhalten leitete, Rechenschaft zu geben.

Eichhorn sah in den Schwachen ehemalige Heiden, welche zuvor einer Philosophenschule von asketischer Richtung angehört hatten, wie z. B. den Neu-Pythagoräern. Sie hätten dann ins Evangelium gewisse, ihrer früheren Philosophie angehörige Grundsätze und Gebräuche hineingetragen. — Diese Ansicht wird heutzutage allgemein verworfen. Es liegen fürs erste sichere Anzeichen der jüdischen Herkunft dieser Partei vor. So scheinen V. 5—6 zu beweisen, daß eben dieselben Leute die jüdischen Festtage feierten, gerade wie die Häretiker von Kolossä (s. die Erklärung). Überdies wenn die Stelle 15, 1 bis 13 noch zu diesem Abschnitt gehört, was uns nicht zweifelhaft scheint, so folgt daraus, daß wir's mit einer judenchristlichen Partei zu thun haben. Denn diese ganze Stelle schließt mit einem feierlichen Lobpreis auf die Vereinigung der Christen von beiderlei Herkunft in einer und derselben Heilsgemeinschaft. 2) Solche Leute hätten in Rom nicht die bescheidene und furchtsame Stellung eingenommen, wie dies die der Schwachen gewesen zu sein scheint. Mit Berufung auf die angeblich höhere Stufe, auf welcher sie bezüglich der Heiligkeit oder der Bildung stehen, hätten sie vielmehr eine stolze Haltung gegenüber der übrigen Gemeinde zur Schau getragen.

Origenes und Chrysostomus haben in diesen Leuten Christen von jüdischer Abkunft erkannt und daher ihre besondere Lebensweise mit ihrer Anhänglichkeit ans mosaische Gesetz erklärt. Allein das Gesetz verbot das Essen

des Fleisches nur von gewissen für unrein erklärten Tieren und untersagte den Genuß des Weines nur gewissen Leuten und in gewissen besonderen Fällen. So wäre es also schwer zu erklären, wie sie auf dem Weg der levitischen Vorschriften zum Grundsatz vollständiger Enthaltung sollten gekommen sein.

Diese Erwägung, sowie die Vergleichung der Stelle 1. Kor. 7—10 hat manche Ausleger (Klem. von Al., Flatt, Neand., Philip. u. a.) darauf geführt, die Enthaltung der Schwachen zu erklären aus der Furcht, welche sie erfüllte, sie möchten ohne ihr Wissen von dem den Götzen dargebrachten Fleisch oder Wein essen und trinken. Um nicht einer solchen Gefahr sich auszusetzen, hätten sie lieber den Genuß sich ganz versagt. Allein man sollte doch denken, es hätte leicht Mittel gegeben, diese Gefahr zu vermeiden, wenigstens bei den Privatmahlzeiten; und wenn die Ideen dieser Leute dieselben gewesen wären, wie die ihrer ängstlichen Brüder in Korinth, so wäre doch schwer einzusehen, warum Paulus ihnen auch nicht einen der Aufschlüsse, welche er den letzteren zukommen ließ, gegeben, vielmehr sich damit begnügt hätte, auf die Erhaltung des Friedens im Schoß der römischen Gemeinde hinzuarbeiten. Übrigens scheint es uns sehr zweifelhaft, ob die Schwachen in Korinth jüdischer Herkunft waren. Je mehr wir die Frage untersucht haben, um so mehr sind wir darauf geführt worden, sie vielmehr für ehemalige Heiden anzusehen. Endlich ist der Text von V. 14 unvereinbar mit jener Ansicht. Paulus sagt: „Ich bin überzeugt in dem Herrn, daß nichts verunreinigt ist an sich selbst.“ Diese Worte an sich selbst beweisen, daß nach der Meinung der Schwachen die Unreinigkeit den Nahrungsmitteln selber ihrem Wesen nach anklebte und nicht bloß zufälligerweise an sie kam.

Baur in seinem Apostel Paulus (I, S. 361 ff.) hat versucht, die Partei der Schwachen dem Kreis der Ebioniten zuzuweisen, welche nach der Beschreibung, die Epiphanius von ihnen giebt, sich aller tierischen oder auch nur mit tierischen Stoffen bereiteten Nahrung enthielten. Er führt auch die Klementinischen Homilien an (verfaßt in Rom im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts), wo der Apostel Petrus seine Lebensweise folgendermaßen beschreibt: „Ich genieße nur Brot und Öl und ein wenig Gemüse“, und wo gelehrt wird, der Genuß von Fleisch sei widernatürlich und teuflischen Ursprungs. Auch erinnert er an das Wort des Hegesippus über Jakobus, den Bruder des Herrn: „Er aß nichts von ἔμψυχον (von Beseeltem).“ Was den Wein betrifft, so erinnert dieser Gelehrte daran, daß, nach Epiphanius, die strengsten Ebioniten die Eucharistie nur mit ungesäuertem Brot und Wasser feierten; was zu beweisen scheint, daß sie sich des Weins gänzlich enthielten.

Ritschl (Entst. der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 184 ff.) hat eine etwas abweichende Hypothese aufgestellt, welche von vielen Neueren angenommen worden ist (Mey., Mang. u. a.). Unsre Partei der Schwachen in Rom hätte bestanden aus ehemaligen Essenern. Nach diesem Forscher wäre der Grundgedanke des Essener-Ordens der gewesen, ein ununterbrochenes priesterliches Leben zu verwirklichen. Nun war es aber bekanntlich den Priestern verboten (3. Mos. 10, 9), Wein zu trinken, wenn sie in Amtsthätigkeit waren; also mußte der Essener sich desselben gänzlich enthalten. Da ferner die Priester nur Gott dargebrachte Speisen essen sollten, der Essenismus aber zugleich den Gebrauch blutiger Opfer verwarf, so folgte daraus, daß sie gar kein Fleisch essen konnten. Waren nun Leute von dieser Sekte infolge früherer Kriege als Gefangene nach Rom verkauft, hernach befreit und zum Evangelium bekehrt worden, so konnten sie wohl ihre ehemalige Lebensweise als eine heiligere im Vergleich mit der der gewöhnlichen Christen in die Gemeinde hereingebracht haben. Es wäre das etwas Ähnliches, wie bei der Sekte, welche einige Jahre später die Gemeinde von Kolossä verwirrte.

Nur drängt sich bezüglich dieser beiden Erklärungen die Frage auf: 1) ob Paulus, angenommen, die Schwachen hätten zu einer dieser Parteien gehört, der Frage an und für sich so wenig Bedeutung hätte beilegen können (vergl. seine Polemik an die Kolosser); und 2) ob die Haltung derartiger Christen eine so bescheidene gewesen wäre, wie der folgende Abschnitt voraussetzt?

Es steht fest, daß zu jener Zeit ein gewisser asketischer Dualismus allenthalben in der Luft lag, ohne Zweifel hervorgerufen durch die Gegenwirkung gegen die herrschende Verderbnis. Dies war der gemeinsame Grund der verschiedenen eben erwähnten Richtungen, deren Vorhandensein in Rom unausbleiblich war, da ja dort alles zusammenströmte, was es im Reich Gutes oder Schlimmes gab. Es ist wohl möglich, daß sich mit der Reaktion gegen die Mißbräuche des zivilisierten Lebens, wie sie sich um jene Zeit allenthalben geltend machte, das Bedürfnis verknüpfte, noch über das mosaische Gesetz hinaus- und auf die ursprüngliche Lebensweise der Menschheit zur Zeit ihrer größten Einfachheit zurückzugreifen. Die Genesis berichtet von einer Zeit, wo man noch keine animalische Nahrung hatte (1, 29; 9, 3) und der Weinbau noch nicht erfunden war (10, 20). Eben aus diesem Bericht könnte man entnehmen, daß der Genuß von Fleisch und Wein aus der unglückseligen Zeit der Sintflut stammte und daß der Mißbrauch dieses Getränks sich unmittelbar an seine Erfindung anknüpfte. Diese biblischen Vorgänge konnten begreiflicherweise in jener Zeit ernsteren Lesern des A. T. zu denken geben und bei ihnen jene Enthaltsamkeit hervorrufen, von welcher unser Text redet. Bei solcher Handlungsweise kam keinerlei christliches Prinzip ernstlich in Frage, und so ist es nicht zu verwundern, daß der Apostel den Kern der Frage gar nicht berührt und sich nur an diejenige Seite hält, welche das gute Einvernehmen unter den Gliedern der Gemeinde betrifft. Zur Vervollständigung unsrer eben dargelegten Auffassung der Sache wollen wir alsbald hinzufügen, daß die Differenz unsres Erachtens namentlich bei den Agapen zum Ausbruch kommen und da unliebsame Kundgebungen veranlassen mußte, welchen der Apostel ein Ende zu machen wünschte. Den Beweis hiefür glaube ich in einigen Zügen des 14. Kapitels zu finden.

Man hat zuweilen angenommen, im ersten Teil dieses Kapitels, V. 1 bis 12, wende sich der Apostel an die Schwachen, mit der Absicht, ihre ungerechten Urteile gegen die Starken in Schranken zu weisen, und im zweiten, V. 13—23, an die Starken, um sie an die Übung der Liebe gegen die Schwachen zu erinnern. Diese Auffassungsweise scheint mir nicht genau, vergl. V. 3 und 10, wo Paulus sich an die Starken wie an die Schwachen wendet. Ich glaube vielmehr, daß er sich zuerst an die einen wie an die andern wendet, um ihnen die Pflicht gegenseitiger Duldung zu beweisen (V. 1—12); und daß er sich dann speziell an die Starken wendet, um sie an die besondere Schonung zu mahnen, welche die Liebe den Schwachen gegenüber von ihnen verlangt (V. 13—23).

V. 1—12: Gegenseitige Duldung.

Die drei ersten Verse sind eine Art Eingang, worin der Apostel den Gegenstand der Meinungsverschiedenheit darlegt und vorläufig die Lösung derselben giebt.

V. 1—3: „**Nehmet den freundlich auf, der schwach ist im Glauben, nicht um mit ihm Meinungsstreitigkeiten anzufangen. 2 Der eine hat den Glauben, um von allem zu essen; der andere aber, der schwach ist, ißt Gemüse. 3 Wer isset, achte den nicht gering, der nicht isset; wer aber**[1]) **nicht isset, richte den nicht, welcher isset; denn Gott hat ihn aufgenommen.**“

[1]) T. R. mit ELP liest και ο μη (und der ...); ℵABCD: ο δε μη (wer aber ...).

Das Partizip ἀσθενῶν, *schwach* werdend, bezeichnet den, dessen Glaube schwach wird in einem gegebenen Moment und in Betreff eines speziellen Punktes; es ist gegenüber denen, von welchen die Rede ist, etwas schonender, als das Adjektiv ἀσθενής, *schwach*, es wäre. Ihre Schwachheit besteht in der Enthaltung von Fleisch und Wein aus Furcht vor dem schlimmen sittlichen Einfluß, welchen diese Nahrungsmittel auf sie ausüben könnten, und in dem Bestreben, eine höhere Heiligkeit, als die der übrigen Christen, zu erlangen. Sie kannten nicht oder vergaßen das Wort Jesu, Matth. 15, 11. — Der Imperativ προσλαμβάνεσθε, *nehmet auf*, an die gesamte Gemeinde gerichtet, setzt unzweifelhaft voraus, daß die, welche ihnen so zu freundlicher Aufnahme empfohlen werden, in ihrer Mitte nur eine schwache Minderheit bilden. Derselbe Ausdruck aufnehmen ist 15, 7 und Joh. 14, 3 angewendet auf die Gesinnung und das Verhalten Christi gegen die Gläubigen. — Die letzten Worte des Verses haben eine Menge verschiedener Erklärungen gefunden. *Luther*, *Olsh.*: „aber nicht so, daß ihr Zweifel (διακρίσεις) wachrufet in den geheimen Gedanken des Nächsten (διαλογισμῶν).“ Dieser Auffassung stehen zwei Gründe entgegen: διάκρισις bedeutet nicht *Zweifel*, und διαλογισμός kann nicht einfach *Gedanke* bedeuten. Dieses Wort bezeichnet im N. T. stets die Thätigkeit des Verstandes im Dienst des Bösen; vergl. Luk. 2, 35; 5, 22; 1. Kor. 3, 20, und in unserm Brief 1, 21. — *Beza*, *Vulgata*: „aber nicht, um mit ihnen zu streiten (διακρίσεις) über die Ideen, welche sie sich machen von den Dingen (διαλογισμῶν). Allein διαλογισμός bezeichnet nicht eine *Idee*; es ist eine *Überlegung*. *Meyer*, *Weiß*, *Luthardt* und andere erklären: „aber nicht so, daß ihr die Gedanken (διαλογισμῶν) eurer schwachen Brüder kritisiert (διακρίσεις)“; sie nehmen also διάκρισις im Sinn von dejudicatio. Allein in diesem Fall ist der Plural διακρίσεις nicht verständlich; und der Ausdruck διαλογισμοί bezieht sich mehr auf die Überlegungen einer hochmütigen Weisheit, als auf fromme Bedenken. Der einzig natürliche Sinn scheint mir folgender zu sein: „aber nicht, um durch diese Aufnahme selbst in *Debatten* zu geraten (διακρίσεις), welche schließlich doch nur in *leeren Verstandesgebilden* bestünden (διαλογισμοί).“ Diese Erklärung stimmt zum Sinn der beiden gebrauchten Hauptwörter, wie auch zur Pluralform beider. Die augenblickliche Annäherung darf nicht zuletzt in eine Diskussion, welche eine Scheidung zur Folge hätte, ausarten. Dies ist ungefähr auch der Sinn *Rückert's*: „aber nicht, um zu einer noch tieferen Meinungsverschiedenheit zu gelangen.“ Nach dieser allgemeinen Ermahnung formuliert nun der Apostel den Punkt, um welchen es sich in dieser Frage handelt.

V. 2. Die Bedeutung von πιστεύειν, *glauben*, ist bestimmt durch den Gegensatz von ἀσθενῶν, *schwach werdend*: „*wer einen Glauben hat*, stark genug, um ohne Bedenken von allem essen zu können.“ Es ist durchaus nicht nötig, zwischen den beiden Verb. ein ἐξεῖναι zu ergänzen. — *Ißt Gemüse*, sonst nichts.

V. 3 enthält das Thema, welches bis V. 12 weiter ausgeführt wird. Im T. R. sind die beiden Sätze mit *und* verbunden, bei den Alex. mit einem δέ, aber, welches den zweiten stärker hervorhebt und anzeigt, daß der in demselben ausgesprochene Gedanke die folgende Entwickelung beherrscht. Der Ausdruck *gering achten* paßt auf den, welcher sich stark fühlt und die zaghafte Haltung des Schwachen mit verächtlichem Blick betrachtet; das Wort *richten* dagegen paßt auf den letzteren, der die Freiheit, welche der Starke sich nimmt, nicht versteht und darum geneigt ist, dieselbe mit der Zügellosigkeit zu verwechseln. — *Gott hat ihn aufgenommen*: in seine Gemeinschaft. Diese Worte können sich auf beide beziehen oder nur auf den letzteren (den Starken).

Die folgenden Verse sprechen eher für die zweite Annahme. Die Annahme von seiten Gottes bildet den Gegensatz zu dem Verdammungsurteil, welches sich der Schwache erlaubt. Einer, den Gott zu dem seinigen gemacht hat, fällt in solchen Fragen, welche das Gewissen des einzelnen angehen, nicht unter das Urteil seines Bruders. Der Grund davon ist im folgenden Vers angegeben.

V. 4: **„Wer bist du, der du den Knecht eines andern richtest? Für seinen eigenen Herrn steht oder fällt er. Nun aber wird er stehen bleiben; denn Gott**[1]**) ist mächtig**[2]**), ihn aufrecht zu erhalten."**

Der Gedanke ist: Ein Knecht hat seinen Richter an seinem Herrn, nicht an einem andern Knecht oder an einem fremden Herrn. Das Wort οἰκέτης bezeichnet ein innigeres, vertraulicheres Verhältnis als δοῦλος, Sklave; siehe die Beispiele bei Weiß. — Die Ausdrücke stehen bleiben und fallen beziehen sich nicht auf die Freisprechung oder auf die Verdammung des Knechts im Augenblick des göttlichen Gerichts, sondern auf seine Treue oder Untreue auf Erden und ebendamit auch auf die Befestigung oder Lockerung seines Verhältnisses zu Christus. Der Beweis dafür liegt in dem Beweggrund des Vertrauens, wie er angegeben ist in den Worten: „Nun aber wird er stehen bleiben; denn Gott ist mächtig, ihn aufrecht zu erhalten". Was dem Menschen am Tage des Gerichts notthun wird, ist nicht die Macht, sondern die Gnade Gottes. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß es dem Knecht aufrichtiger Ernst sei mit der einmal angenommenen Verhaltungsweise, auch wenn er über irgendeinen zweifelhaften Punkt im Irrtum wäre. — Der Herr ist wahrscheinlich hier, wie überhaupt im N. T., Christus. Er ist ja in der That der Herr des Hauses, und für ihn arbeiten die Knechte (Luk. 12, 41—48). — In jenem Motiv: „Nun aber wird er aufrecht erhalten bleiben", liegt ein leichter Anflug von Ironie; Paulus will gleichsam zu dem Schwachen sagen: „Du kannst dich bezüglich seiner beruhigen; denn wenn er auch irrt, so ist sein Herr mächtig genug, die schlimmen Folgen einer genossenen Speise abzuwenden." Dieses Räsonnement bezieht sich natürlich nur auf solche Dinge, welche ausschließlich dem Gebiet des individuellen Gewissens angehören. — Im letzten Satz scheint mir die gräko-lat. Lesart ὁ θεός, Gott, den Vorzug zu verdienen vor der der andern Urkunden: ὁ κύριος, der Herr; diese ist wahrscheinlich aus dem vorhergehenden τῷ κυρίῳ entstanden. Vergl. das ὁ θεός in V. 3, welchem dieses hier zu entsprechen scheint. — Diese Verse erklären sich leicht, wenn man sich die Gemeinde zum Liebesmahl vereinigt denkt. Die Mehrheit empfängt die Minderheit aufs liebevollste. Alles setzt sich miteinander zur Mahlzeit; aber gleich darauf bricht die Meinungsverschiedenheit aus zwischen den Nachbarn. Da gilt es zu wachen: „Ei nun, sagt der Apostel, nur keine bösen Wortwechsel bei dieser Gelegenheit; aber jeder hüte sich vor der Gefahr, welche in diesem Augenblick ihn bedroht, der eine vor der des Verachtens, der andere vor der des Richtens."

Der Apostel führt hier ein anderes Beispiel ähnlicher Art an, bezüglich dessen die Gläubigen gleichfalls verschiedener Ansicht sein können, ohne das Recht zu gegenseitigem Richten zu haben, weil beide Verhaltungsweisen mit gleicher Treue eingehalten werden können.

---

[1]) T. R. mit DEFGL It. liest ο θεος (Gott); ℵABCP: ο κυριος (der Herr).

[2]) T. R. mit LP und Mnn. liest δυνατος γαρ εστιν; die andern: δυνατει γαρ.

V. 5—6: **„Der eine[1]) unterscheidet einen Tag von einem andern, der andere achtet alle Tage gleich; jeder sei völlig überzeugt in seinem eigenen Geiste. 6 Wer den Tag sorgfältig hält, der hält ihn für den Herrn, und wer den Tag nicht hält, hält ihn nicht für den Herrn[2]); wer isset, der isset für den Herrn, denn er danket Gott; und wer nicht isset, der unterläßt es für den Herrn, und er danket Gott.“**

Die Judenchristen fuhren nach dem Vorbild der Apostel im allgemeinen fort, die jüdischen Feste, die Sabbathe, die Neumonde u. s. w., sowie die im Gesetz zwar nicht vorgeschriebenen, aber bei den Juden üblichen wöchentlichen Fasten zu beobachten. Wenn Paulus Gal. 4, 10 und Kol. 2, 16 dieses Verfahren verurteilt, so hat er dabei nur die Fälle im Auge, wo man bestrebt ist, diese Dinge den Heiden aufzunötigen und das Heil davon abhängig zu machen. Aber als äußerliche Gebräuche waren diese Riten, ebenso wie die Beschneidung, in seinen Augen ἀδιάφορα, indifferente Dinge; 1. Kor. 7, 19. Bot sich nun dieses Beispiel in Rom wirklich dar oder entnahm es der Apostel dem Leben der Kirche im allgemeinen, um zu genauerer Erklärung seines Gedankens Gelegenheit zu finden? Jene erste Annahme ist natürlicher. Denn es muß in der römischen Gemeinde eine gewisse Zahl von Judenchristen gegeben haben, wenn sie auch nicht die Mehrheit in derselben bildeten. — Das denn, welches man in einigen Mss. liest, rührt wahrscheinlich her von einer Gewohnheit des Abschreibers. Das Wort κρίνειν, richten, bekommt häufig die Bedeutung unterscheiden, auswählen (siehe die Beispiele bei Weiß). Einen Tag zwischen allen anderen richten bedeutet also: ihn zu seinen Gunsten unterscheiden von den anderen; ihn auszeichnen als würdiger, geheiligt zu werden. In der zweiten Alternative: jeden Tag unterscheiden, liegt eine Art Ironie. Denn sobald man alles unterscheidet, giebt es keinen Unterschied mehr. Alle Tage als heilige auszeichnen, das heißt, keinen einzigen mehr speziell heiligen. Fritzsche und Otto geben dem Ausdruck ἡμέραν παρ' ἡμέραν die Bedeutung, welchen er bei den Klassikern hat: alternis diebus, von zwei Tagen Einen beobachten. Allein nichts im Zusammenhang führt auf eine so spezielle Bestimmung; auch bietet, wie Oltramare bemerkt, die Geschichte keine Spur einer derartigen Abwechselung in der Feier der Tage. — Der Apostel trifft keine Entscheidung zwischen den beiden also bezeichneten Handlungsweisen. Was er von jedem fordert, ist nur das, daß sein Verhalten der Ausdruck einer persönlichen und wohlbedachten Überzeugung sei. Der Ausdruck ἐν τῷ νοΐ, in seinem Geiste, schließt in sich den Gedanken einer ernsten Prüfung, und das Wort πληροφορεῖσθαι, eigentlich: ganz bis zum Rande gefüllt sein, bezeichnet einen Grad der Überzeugung, welcher nicht dem geringsten Schwanken mehr Raum läßt.

V. 6. Der Apostel giebt den Grund an, weshalb beide Verhaltungsweisen gleich zulässig sind. Sie sind nämlich, so sehr sie auch einander entgegenstehen, doch beide eingegeben von einem und demselben Verlangen, dem Herrn zu dienen. Der zweite Satz: „Wer den Tag nicht sorgfältig hält....“, ist in den alex. und gräko-lat. Texten ausgelassen. Um diese Auslassung zu rechtfertigen, bemüht sich Hofmann, die erste Alternative: „Wer sorgfältig hält..., hält im Hinblick auf den Herrn“, in ein logisches Verhältnis zu den beiden in V. 5 vorgetragenen Handlungsweisen zu bringen. So müßte es allerdings sein, wenn der zweite Satz unecht wäre. Allein der

---

1) ℵ A C P lesen γαρ (denn) nach ος μεν.

2) Der ganze Satz ο μη φρον. την. ημ. κυρ. ου φρονει, welchen der T. R. mit L P Syr. liest, ist von ℵ A B C D E F G It. weggelassen.

Versuch dieses Auslegers ist unhaltbar, und es ist natürlicher anzunehmen, daß die Weglassung, wie in so vielen ähnlichen Fällen, durch die Verwechselung der beiden φρονεῖ veranlaßt worden ist. — Der Apostel will sagen, daß der, welcher bei seinen Religionsübungen die jüdischen Festtage beobachtet, dies thue in der Absicht, dem Herrn zu huldigen, dadurch, daß er in seiner Gemeinschaft ruht, wie der, welcher sie nicht hält, dies seinerseits zu thun sucht, indem er seine Arbeit ihm weiht.

Man hat aus diesen Worten des Paulus den Schluß gezogen, die Verpflichtung, den Sonntag als göttlich eingesetzten Tag zu halten, sei nicht verträglich mit der christlichen Geistigkeit im Sinn des Apostels. Eine derartige Schlußfolgerung läßt der Zusammenhang nicht zu. Der Gläubige, welcher den Sonntag feiert, thut dies keineswegs mit dem Gedanken, diesem Tag eine höhere Heiligkeit als allen andern Tagen beizulegen. Alle Tage sind für ihn, wie der Apostel es fordert, gleich in heiliger Hingabe. So wenig die Ruhe heiliger ist als die Arbeit, so wenig ist der Sonntag heiliger als alle andern Tage. Es ist nur eine andere Form der Hingabe, deren periodische Wiederkehr, gerade wie der Wechsel von Schlaf und Wachen, aus den Bedingungen unsres psychisch-physischen Daseins folgt. Der Christ hört nicht auf, Mensch zu sein, auch wenn er geistlicher Mensch wird. Und da Ein Ruhetag unter sieben von Gott im Moment der Schöpfung eingesetzt worden ist zu Gunsten der Menschheit, so ist nicht einzusehen, warum der Gläubige diese regelmäßig wiederkehrende Ruhe nicht gerade so gut sollte benützen dürfen, wie der unwiedergeborene Mensch. „Der Sabbath ist gemacht worden um des Menschen willen"; so lange der Christ seine irdische Natur behält, findet dieses Wort auf ihn seine Anwendung, und bis dahin soll diese regelmäßige Ruhe, wie alle Dinge (8, 28) nicht zum Schaden, sondern zum Gewinn für sein geistliches Leben ausschlagen. So aufgefaßt hat die Heilighaltung des Sonntags nichts gemein mit jener jüdischen Sabbathfeier, welche das menschliche Leben in zwei Teile teilt, einen heiligen und einen profanen.

Im zweiten Teil von V. 6 kommt Paulus wieder auf den speziellen Gegenstand dieses Abschnitts zurück. Er thut es einfach mittelst der Kopula καί, und, nicht mit einem ὡσαύτως, ebenso wie; was zu beweisen scheint, daß das von dem Halten der Tage genommene Beispiel nicht eine einfache, nach dem Belieben aus dem Gemeindeleben im allgemeinen herausgegriffene Vergleichung war, sondern ein Fall, welcher sich thatsächlich in Rom selber darbot. Zum Beweis, daß der, welcher ißt (von allem), es thut im Blick auf den Herrn, führt der Apostel die Thatsache an (denn), daß er für diese Speisen dankt. Das wäre nicht möglich, wenn er nicht dessen gewiß wäre, daß er damit Christo diene. Der, an welchen diese Danksagung gerichtet wird, ist Gott, als Schöpfer der Natur. — Bei dem, welcher nicht (von allem) ißt, sagt der Apostel nicht, wie im vorhergehenden Fall: „denn er dankt", sondern: „und er dankt". Es bedurfte nämlich keines weiteren Beweises, daß er, wenn er sich enthalte, es um des Herrn willen thue; das verstand sich von selbst. Die eigentliche Bedeutung dieses Satzes ist also „und so dankt er" (Weiß); oder sogar: „und er dankt nichtsdestoweniger, auch er, für diese bescheidene Mahlzeit." Wie Schlatter sagt: „Wenn er sich seiner Enthaltsamkeit nicht rühmt, sondern Gott von Grund seines Herzens dafür dankt als für eine Schutzmauer gegen Sünde, Welt und Fleisch, und wenn er, statt sich seiner Feiertage zu rühmen, Gott dafür preist als für eine Weckstimme, die ihn nach oben ruft, so thut er das für den Herrn und preist ihn dafür. Und das, wofür man Gott preist, trennt uns nicht von ihm, sondern verbindet uns inniger mit ihm." Wenn man sich diese beiden Danksagungsakte, welche den

zwei verschiedenen Handlungsweisen ein gleich heiliges Siegel aufdrücken, vorstellt als von jenen beiden Klassen von Gläubigen am Anfang des Liebesmahls und an demselben Tisch vollzogen, wie viel dramatischer erscheinen sie uns da!

Dieses beachtenswerte Wort des Apostels giebt uns das Mittel in die Hand, verschiedene Fragen der Kasuistik zu entscheiden, welche sich im christlichen Leben erheben und dem Gläubigen oft so viel Verlegenheit bereiten: Darf ich mir diesen oder jenen Genuß erlauben? Ja, wenn ich mich seiner freuen kann unter den Augen des Herrn und unter Danksagung; nein, wenn ich denselben nicht annehmen kann als ein Geschenk seiner Hand, noch ihn dafür preisen. Dieses Mittel der Lösung respektiert gleicherweise die Rechte des Herrn, wie die der individuellen Freiheit.

Der Gegensatz, welchen der Apostel soeben aufgestellt und gelöst hat zwischen jenen beiden Arten des Verhaltens, Genuß oder Entsagung, Arbeiten oder Feiern, ist nur eine spezielle Form des tieferen und allgemeineren Gegensatzes, welcher das ganze Menschenleben beherrscht, nämlich des Gegensatzes von Leben und Sterben. Paulus, stets getrieben von dem Bedürfnis, die Fragen in ihrem ganzen Umfang zu erfassen, stellt nun den eben ausgesprochenen Grundsatz dar als ein Stück des Gesetzes, welches das ganze Menschenleben beherrscht, sobald der Mensch gläubig geworden ist.

V. 7—8: **„Denn unser keiner lebt für sich selber und unser keiner stirbt für sich selber. 8 Denn leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir [1]), so sterben wir [2]) dem Herrn. Also — wir leben oder sterben [3]), so sind wir des Herrn."**

In seinem natürlichen Zustand folgt der Mensch seinem Ich, als seinem Herrn. Auf dieses Ich sieht er, wenn er im einzelnen Fall thätig ist oder sich enthält, und wenn er die Lebensumstände und die Todesaussichten verwertet. Aber durch den Glauben ist an die Herrschaft des Ich die eines neuen Herrn, nämlich Christi, getreten (6, 1 ff.; 2. Kor. 5, 15), so daß er nicht bloß in jedem einzelnen Fall des Genusses oder der Enthaltung, sondern bei der gesamten Lebensarbeit wie bei der letzten Entkleidung, dem Tod, nicht mehr auf seine eigene Person, sondern auf Christus selber blickt. Für ihn heißt leben, Christo dienen; sterben, Christum verherrlichen und zu ihm kommen. Der Wert alles dessen, was in diesen beiden, das ganze Menschenleben zusammenfassenden Worten, leben und sterben, liegt, hängt für ihn ganz allein von dem ab, was für den Dienst und die Ehre seines Herrn daraus erfolgt (2. Kor. 5, 6—9). — Man hat zuweilen die Worte in V. 7 und 8a gedeutet nicht auf das Gefühl innerer Hingabe, welches den Gläubigen im Leben wie im Sterben beseelt, sondern auf das Eigentumsrecht, welches Christus über den Gläubigen besitzt. Dann wäre der Sinn: „Christus ist fortan der Herr, welchem wir im Leben und im Sterben anzugehören haben." Allein bei dieser Auffassung läßt sich das Verhältnis zu V. 6 nicht so natürlich herstellen. Das φρονεῖν und das εὐχαριστεῖν τῷ κυρίῳ (das Denken an den Herrn und das Danksagen in V. 6) sind dargestellt nicht als Pflichten, sondern als wirkliche Akte, welche von den beiden Klassen von Gläubigen, von denen, welche genießen und denen, die sich enthalten, verrichtet werden; daraus folgt, daß auch das leben und sterben für den Herrn von Paulus als wirkliche innere Thatsachen, nicht bloß als auferlegte Verpflichtungen angesehen sind. Erst später, von V. 9 an (nach Weiß und Philippi) oder vielmehr, wie

[1]) T. R. mit ℵB liest αποθνησκωμεν; ADEFGP: αποθνησκομεν.

[2]) ℵCL lesen αποθνησκομεν, statt αποθνησκωμεν, welches T. R. liest mit den andern.

[3]) T. R. liest mit ℵBCL αποθνησκωμεν; ADEFGP: αποθνησκομεν.

mir scheint, von V. 8 b an, geht Paulus über auf das objektive Verhältnis, in welchem der Herr zu uns steht und aus welchem die Verpflichtung zur Hingabe in seinen Dienst folgt. — Offenbar hat man mit dem T. R. und dem Vatic. das erste und dritte Mal ἀποθνήσκωμεν, das zweite Mal ἀποθνήσκομεν zu lesen. Die Abschreiber, welche das zweite Mal den Konjunktiv setzen, haben entweder mechanisch unter dem Einfluß des vorhergehenden und nachfolgenden Konjunktivs so gelesen, oder sie wollten, wie in so vielen andern Fällen, dem Satz die Form der Ermahnung geben; siehe zu 5, 1.

V. 8 b. Weiß und Philippi verstehen das ἐσμέν, wir sind, im subjektiven Sinn: „wir gehören ihm mit dem Herzen an." Aber bei dieser Erklärung wäre der dritte Satz eine ziemlich müßige Zusammenfassung der beiden vorhergehenden; das οὖν, also, würde nicht mehr eine wirkliche Schlußfolgerung anzeigen, sondern eine bloße Wiederholung, endlich wäre der Übergang vom Dativ κυρίῳ in den Genitiv κυρίου nicht genügend begründet. Ich glaube, daß der Apostel jetzt von dem Gefühl der inneren Hingabe des Gläubigen auf den Begriff seines objektiven Abhängigkeitsverhältnisses zu dem Herrn übergeht. Kraft dieser inneren Hingabe ist und bleibt er also in beiden Fällen, was er ist, das unveräußerliche Eigentum seines Herrn. Was auch die Worte: Leben und Tod für ihn bedeuten mögen, es wird dadurch das Band, welches ihn mit Christus verbindet, aufrechterhalten und fester geknüpft. Dieses unauflösliche Eigentumsverhältnis beruht auf dem, was Christus selber zu dessen Begründung gethan hat; dies ist der Inhalt von V. 9.

V. 9: **„Denn dazu [1]) ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden [2]), um zu herrschen über die Toten und über die Lebenden."**

Um sich des Besitzes der Seinigen, ob sie nun lebendig seien oder tot, zu versichern, hat Jesus damit begonnen, den Gegensatz von Leben und Tod in seiner eigenen Person aufzuheben. Das hat er gethan, indem er starb und wieder lebendig wurde. Denn was ist ein Auferweckter anders, als ein lebendiger Toter? So herrscht er gleichzeitig über die beiden Gebiete des Seins, durch welche die Seinigen hindurchzugehen berufen sind, und so kann er an ihnen erfüllen seine Verheißung, Joh. 11, 25 f. Auch hier kann ich nicht einsehen, wie man von einer Manie reden mag, welche der Apostel für den Parallelismus haben soll. Der Gedanke ist: Jesus ist durch die beiden Gebiete des Lebens und des Todes hindurchgegangen und hat sie erobert, um die Seinigen, wenn sie ihrerseits dieselben durchlaufen, stets in seiner Hand zu behalten. — Unter den drei Lesarten, welche die Urkunden geben, ist unstreitig die einfachste und dem Zusammenhang angemessenste die alexandrinische: „Er ist gestorben und lebendig geworden." Diese zwei Ausdrücke entsprechen den beiden folgenden: die Lebenden und die Toten. Diese so einfache Beziehung ist in den andern Lesarten gestört worden.

Das Wort ist auferstanden, in der byz. Lesart, ist eingefügt worden, um den Übergang zu bilden zwischen den Ausdrücken: gestorben und lebendig geworden. Die Lesart zweier Gräko-Lat. und des Irenäus:

---

1) T. R. liest mit L Syr. και vor απεθανεν (dazu auch).

2) Drei Hauptlesarten (mit Varianten):

a. T. R. mit Syr^sch und Mnn.: απεθανεν και ανεστη και ανεζησεν (ist gestorben und auferstanden und wieder lebendig geworden); L P: και εζησεν (und lebendig geworden).

b. ℵ A B C: απεθανεν και εζησεν (ist gestorben und lebendig geworden); F G: απεθανεν και ανεστη (ist gestorben und auferstanden).

c. D E It.: εζησεν και απεθανεν και ανεστη (hat gelebt und ist gestorben und auferstanden).

„hat gelebt, ist gestorben und ist wiederauferstanden“, ist hervorgegangen aus dem Wunsch, hier das Erdenleben Jesu mitzuumfassen; dies schien nötig, um das irdische Leben der Gläubigen zu dem seinigen in Beziehung zu setzen, war es aber keineswegs, da ja Jesus als Auferstandener die Herrschaft im Himmel und auf Erden erlangt hat (Matth. 28, 18). Wenn er also über die Lebenden herrscht, so thut er es kraft seines jetzigen Lebens in der Herrlichkeit, nicht zufolge seines Erdenwandels. Um dieses Wort recht zu verstehen, muß man Eph. 4, 10 vergleichen, wo der Apostel auf Christum hinweist als den, „welcher hinabgestiegen ist in die untersten Örter der Erde (den Aufenthalt der Toten), hernach „emporgestiegen zum höchsten Himmel“, und dann hinzufügt: „damit er alles erfülle.“ So ist denn, mögen die Gläubigen leben oder sterben, das Band, welches sie mit ihm verknüpft, keinen Augenblick zerrissen; sie hören nicht auf, sein Eigentum zu sein und ihn zum Herrn zu haben. Daher der in V. 4 ausgesprochene Grundsatz: Da er unser einziger Herr ist, ist er auch unser einziger Richter; das ist die Folgerung, die in V. 10 gezogen wird.

V. 10: **„Du aber, warum richtest du deinen Bruder? oder du auch, warum verachtest du deinen Bruder? Wir werden ja doch alle vor dem Richterstuhl Christi**[1]**) erscheinen.“**

Du aber: wenn es sich so verhält; Paulus stellt das unberechtigte Gericht eines Bruders dem Gericht dieses einzigen Herrn gegenüber. — Die erste Frage ist an die Schwachen gerichtet; vergl. V. 3. Die zweite, mit: oder du auch angeknüpfte, an die Starken. Das auch erklärt sich durch die Thatsache, daß die Verachtung gleichfalls eine Art von Richten ist. Das alle ist an die Spitze gestellt, um recht daran zu erinnern, daß jenem rechtmäßigen Richter keiner entrinnen wird. Joh. 5, 24 ist wohl gesagt, der Gläubige „wird nicht ins Gericht kommen“; allein das hat nicht den Sinn, er werde gar nicht vor dem Richterstuhl erscheinen (2. Kor. 5, 10). Nur wird er vor denselben treten nicht als einer, der seinen Urteilsspruch noch nicht kennt und erst durch das Sieb einer peinlichen Untersuchung hindurchgehen muß. Der Gläubige hat sich schon selber gerichtet; er hat sich bemüht, sich selbst zu heiligen im Lichte des Wortes Christi und unter der Zucht seines Geistes. Es findet bei ihm statt, was Paulus selbst 5, 9—11 ausspricht; vergl. 1. Kor. 11, 31 und Joh. 12, 48. — Die Alex. und Gräko-Lat. lesen τοῦ θεοῦ: „der Richterstuhl Gottes.“ Dann muß man diesen Ausdruck in dem Sinn nehmen: der göttliche Richterstuhl, wo Christus sitzen wird als Stellvertreter Gottes. Denn nie ist Gott dargestellt als selber auf dem Richterstuhl sitzend. Hat aber nicht der folgende Vers diese Lesart veranlaßt?

V. 11—12: **„Denn es stehet geschrieben: So wahr ich lebe, spricht der Herr, jedes Knie soll sich beugen vor mir und jede Zunge soll Gott huldigen.** 12 **So wird also**[2]**) ein jeder von uns für sich selber**[3]**) Rechenschaft geben.“**

Paulus zitiert in V. 11 Jesaja 45, 23, wo die allgemeine Huldigung geschildert ist, welche am Ende der Tage sämtliche Geschöpfe Gott darbringen werden. Bei dieser Huldigung ist das Gericht, durch welches alle zu seinen Füßen gelegt worden, vorausgesetzt und inbegriffen. Wenn man nun am Schluß von V. 10 liest: Christi, und nicht Gottes, so muß man anerkennen, daß der Apostel diese letzte königliche Kundgebung Jehovas, welche

[1]) T. R. mit L P Syr. liest: του χριστου (Christi); alle andern: του θεου (Gottes).
[2]) B D F G P Syr^sch lassen ουν (also) weg, welches T. R. mit allen andern nach αρα liest.
[3]) B F G lassen τω θεω (Gott) weg und setzen mit D αποδωσει statt δωσει.

Jesaja verkündigt, in Christo sich verwirklichen sieht; vergl. in der That Philip. 2, 10 und 11, wo die Ausdrücke des Jesaja in unserm Vers angewendet sind auf den verherrlichten Jesus. — Die Form der Bekräftigung im Grundtext lautet: Ich habe bei mir selbst geschworen. An die Stelle davon setzt Paulus, ohne Zweifel absichtslos, eine etwas verschiedene, aber im A. T. auch häufige eidliche Formel: „So wahr als ich lebe...", was bedeutet: „So gewiß ich ewig lebe, so gewiß wird das geschehen." Die Worte: sagt der Herr, sind hier vom Apostel beigefügt. Sodann setzt er an die Stelle des Ausdrucks: wird bei mir schwören (als dem allein wahren Gott) die Wendung: „wird mir huldigen" (ἐξομολογεῖσθαι). Dieses Wort, welches eigentlich bedeutet bekennen, könnte anspielen auf das Gericht, welches aus aller Herzen den Ausdruck huldigender Verehrung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes auspressen wird. Dieser griechische Ausdruck kann aber auch die universelle Anbetung bezeichnen, wodurch Gott als das allein der Verherrlichung würdige Wesen gefeiert sein wird; vergl. Luk. 2, 38; Philip. 2, 11. — Mit dem Worte Gott ist das mir in Jesaja wieder gegeben.

In V. 12 wendet Paulus das eben zuvor von allen im allgemeinen Gesagte auf jedes einzelne im besonderen an. Das Vorhergehende hatte den Sinn: „Richte nicht deinen Bruder, da ja Gott ihn richten wird." Dieser Vers will sagen: „Richte dich selber, da ja Gott dich richten wird." — Nach der rezipierten Lesart würde Paulus hier den Ausdruck τῷ θεῷ, Gott, wiederholen, um das allein wahrhaft gerechte Gericht Gottes den menschlichen Gerichten entgegenzustellen. Läßt man mit dem Vatic. und den zwei Gräko-Lat. diese Bestimmung weg, so ist der Sinn des Ausdrucks für sich selber leichter ersichtlich.

V. 13—23: An die Starken.

Nachdem der Apostel sich an die Starken und an die Schwachen gleichzeitig gewendet hat, richtet er noch eine besondere Mahnung an die ersteren, um sie anzuhalten, daß sie ihre Freiheit gebrauchen nur im Einklang mit dem Gesetz der Liebe. Etwas Derartiges hatte er, wie Hofmann bemerkt, den Schwachen nicht anzubefehlen; denn wer innerlich gebunden ist, kann an seinem Verhalten nichts ändern, während dagegen der Starke, der sich frei fühlt, nach Belieben im praktischen Leben sein Recht gebrauchen oder darauf verzichten kann. Wie Schlatter treffend sagt: „Der Starke ist unfreiwillig und notwendig eine Gefahr für den Schwachen, sofern er ihm zum Fall gereichen kann." Daraus ergiebt sich für ihn die Notwendigkeit, über den Gebrauch, den er von seiner Freiheit macht, zu wachen. Um den Starken zu einem klugen und maßvollen Gebrauch derselben zu bewegen, macht der Apostel ihm gegenüber folgende zwei Motive geltend: 1) V. 14—19 a die Pflicht, dem Schwachen nicht eine Verletzung des Gefühls und eine innere Erbitterung zu bereiten; 2) V. 19 b—23: die Furcht, das Werk Gottes in ihnen zu vernichten durch die Verleitung zu einer ihrem Gewissen widerstreitenden Handlung. V. 13 bildet den Übergang und die Einleitung zu dieser doppelten Ausführung.

V. 13: **„Lasset uns also nicht mehr einander richten, sondern uns vielmehr darauf richten, daß man seinem Bruder nicht eine Verletzung oder**[1]**) ein Ärgernis bereite."**

Der erste Satz faßt noch einmal den ganzen ersten Teil des Kapitels zusammen; denn er ist noch an beide Parteien gerichtet; zugleich bildet er den Übergang zum zweiten. Das Objekt des Zeitworts einander beweist zur

[1]) B und die armenische Übersetzung lassen die Worte προσκομμα η (Verletzung oder) aus.

Genüge, daß der Begriff richten hier die Verachtung der Starken gegenüber den Schwachen ebensowohl in sich begreift wie das Verdammungsurteil, welches diese über jene zu fällen sich erlauben. Das Wort μηκέτι, nicht mehr, läßt erkennen, daß ein derartiges Richten schon stattgefunden hat. — Vom zweiten Satz des Verses an wendet sich der Apostel ausschließlich an die Starken. Dabei spielt er gewissermaßen mit der Bedeutung des Wortes κρίνειν, richten: „Richtet euch nicht gegenseitig; wenn ihr aber durchaus richten wollt, so richtet wie folgt." Das zweite Mal hat richten die Bedeutung von entscheiden; vergl. Tit. 3, 12. — Die weise Entscheidung, welche zu treffen ist, besteht nach Paulus darin, daß man sich entschließt, alles zu vermeiden, was dem Nächsten einen Anstoß (πρόσκομμα) oder gar einen Fall (σκάνδαλον) bereiten könnte.

Es muß zwischen den beiden Substantiven, was auch Meyer und Weiß dagegen sagen mögen, ein Unterschied der Bedeutung stattfinden; nicht bloß weil Paulus keine Pleonasmen gebraucht, sondern auch wegen der Partikel ἤ, welche zweifelsohne eine Nuance, eine Steigerung ausdrückt: oder sogar. Stößt man sich (προσκόπτειν), so giebt es ein blaues Mal; stolpert man aber über ein Hindernis (σκανδαλίζεσθαι), so giebt es einen Sturz. Der zweite Fall ist offenbar bedenklicher als der erste. Demnach finden wir in diesen zwei Ausdrücken das Thema der beiden folgenden Entwickelungen: der erste bezieht sich auf das verletzte Gefühl der Schwachen mit allen seinen verderblichen Konsequenzen; der zweite auf die Sünde, zu deren Begehung man ihn zu verleiten in Gefahr ist dadurch, daß man ihn zu einer seinem Gewissen widerstrebenden Handlung hinreißt. Will man diesen Sinn nicht annehmen, so muß man mit dem Vatic. die Worte πρόσκομμα ἤ (eine Verletzung oder) streichen, was selbst Meyer und Weiß nicht für möglich halten.

V. 14—18.

V. 14—15: **„Ich weiß es und bin's gewiß in dem Herrn Jesu, daß nichts an sich selber [1]) unrein ist, es sei denn, daß es unrein ist für den, welcher es als unrein ansieht. 15 Wenn nun aber [2]) dein Bruder um einer Speise willen geärgert wird, so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß. Du sollst nicht mit deiner Speise den zu Grunde richten, für welchen Christus gestorben ist."**

Paulus will die Frage nicht eigentlich erörtern; doch kann er seine persönliche Überzeugung nicht ganz verbergen; er spricht sie nur so im Vorübergehen, V. 14, aus als ein Zugeständnis, welches er der Sache der Starken machen muß. Im Grund genommen sind sie es, die Recht haben. Οἶδα, ich weiß, bezeichnet eine rationelle und theoretische Überzeugung. Das πέπεισμαι, ich bin gewiß, geht weiter; es zeigt an, daß jene Überzeugung in sein Gewissen selber eingegangen ist und dasselbe von jeder Ängstlichkeit gründlich befreit hat. Die Worte: in dem Herrn Jesus erinnern daran, daß der Apostel diese Befreiung von allen durch das Zeremonialgesetz auferlegten Verpflichtungen seiner Gemeinschaft verdankt; und zwar nicht etwa bloß seiner Belehrung (wie Matth. 15, 11), sondern hauptsächlich der von ihm vollbrachten Erlösung. — Manche alten Ausleger haben die Worte: δι' αὐτοῦ, durch ihn, auf Jesus Christus bezogen: „durch ihn giebt es nichts Unreines mehr." Aber die negative Form des Satzes ist dieser Bedeutung nicht günstig. Paulus hätte da vielmehr gesagt: „Alles ist rein durch ihn." Es ist natürlicher, dieses δι' αὐτοῦ zu fassen im Sinn von an sich selbst (wie dies augenscheinlich der Fall wäre bei der Lesung δι' ἑαυτοῦ): „Nichts ist unrein durch seine eigene

---

1) T. R. mit ℵ B C liest δι' εαυτου statt δι' αυτου, wie alle andern lesen.
2) T. R. mit L Mnn Syr[sch] liest δε statt γαρ, wie alle andern lesen.

Natur (was Speisen betrifft)"; vergl. 1. Kor. 10, 26; 1. Tim. 4, 4 und 5; Tit. 1, 15. — Die Einschränkung εἰ μή, es sei denn, daß, geht auf die Idee der Unreinigkeit im allgemeinen ohne Rücksicht auf die nähere Bestimmung an sich selbst. Von diesem etwas inkorrekten Gebrauch von εἰ μή kommt es her, daß man jener Partikel zuweilen die Bedeutung sondern giebt; vergl. Matth. 12, 4; Luk. 4, 26. 27; Joh. 5, 19; Gal. 1, 19; 2, 16 ff. — Mit dieser Beschränkung erinnert Paulus daran, daß, was man als unrein ansieht, auch in der That so wird für den, welcher es mit dieser Vorstellung gebraucht; und so kommt er denn auf sein Thema zurück, nämlich den Starken auf die freiwilligen Schranken hinzuweisen, die er sich um des Schwachen willen in der Ausübung seiner Freiheit auferlegen muß.

V. 15. Wenn man diesen Vers, mit den meisten Mjj., an den vorhergehenden anknüpft durch denn, so ist seine logische Beziehung sehr schwer verständlich. Meyer umschreibt so: „Nicht ohne Grund erinnere ich an das (die vorgehende Einschränkung); denn die Liebe hat die Pflicht, einem solchen Bedenken Rechnung zu tragen." Mit Recht erklärt Hofmann diese Ellipse für unmöglich; ist's aber seine eigene Erklärung weniger? Er nimmt den nächsten Satz in fragendem Sinn: „Denn wenn dein Bruder dadurch betrübt wird, wolltest du wegen dieses Irrtums von seiner Seite fortan darauf verzichten, ihm gegenüber in der Liebe zu wandeln?" Etwas Gezwungeneres läßt sich schwer denken. Weiß betrachtet den 14. Vers als eine Art Parenthese und bezieht das denn auf V. 13. Ich kann mich zu einem derartigen Auskunftsmittel nicht entschließen und ziehe es vor, wie in so vielen andern Fällen, mit Reiche, Rück., de Wette, Philippi die Lesart des T. R. (δέ) anzunehmen, obgleich sie nur eine einzige Mj. (L) für sich hat. Das δέ kann genommen werden in der Bedeutung nun denn oder aber. Die adversative Bedeutung ist, wie mir scheint, vorzuziehen. Dieses aber geht auf den ersten Teil von V. 14: „Ich weiß, daß nichts unrein ist . . ., aber wenn du durch den Genuß dieser nicht unreinen Speise deinen Bruder ärgerst, so wird er für dich durch dieses lieblose Verhalten unrein." Diese Erklärung ist um so zulässiger, da der zweite Teil von V. 14 eine Art von Parenthese war. — Λυπεῖται, wird betrübt, verletzt; dieses Wort drückt das schmerzliche, bittere Gefühl aus, welches im Herzen des Schwachen erregt wird, wenn er sehen muß, wie frei und kühn der Starke es treibt bezüglich des Essens. Es ist das für ihn ein Anlaß zum Fall, nicht bloß wegen der geheimen Verstimmung, welche in ihm dadurch gegenüber seinem Bruder hervorgerufen, sondern auch wegen des ungerechten Urteils, das er über ihn zu fällen veranlaßt wird. Bei den Worten: „Du wandelst nicht mehr (οὐκέτι) der Liebe gemäß", muß man offenbar den Gedanken ergänzen: wenn du in solcher Weise handelst. Die vom Apostel beigefügte Drohung, man könnte dadurch das Heil des Nächsten beeinträchtigen, ist eine so schwer wiegende, daß man sie sich auf den ersten Blick nicht recht erklären kann und versucht ist, sie schon auf die Sünde zu beziehen, welche der Schwache beginge, wenn er es dem Schwachen nachmachen und gegen sein Gewissen davon essen würde; vergl. V. 20. Allein auf diese Seite der Frage kommt Paulus erst später, und es ist nicht denkbar, daß der Schwache gerade in dem Moment, da er durch das Verhalten des Starken gekränkt wird, versucht sein könnte, dasselbe nachzuahmen. Jene Worte beziehen sich also nur auf das Zerreißen der brüderlichen Bande, wie das die Folge einer solchen Verletzung sein mußte. Das Asyndeton ist auffallend, es beweist die innere Erregung des Paulus, als er diese letzten Worte schrieb . . . . „Durch deine Speise den zu Grunde richten, welchen Christus gerettet hat durch seinen Tod!" — Der ganze von diesem Vers vorausgesetzte Hergang ist besser zu verstehen, wenn man ihn sich abspielen läßt mitten im Verlauf des Liebesmahls, als

wenn man voraussetzt, die Starken und die Schwachen nehmen ihre Mahlzeit jeder daheim zu sich, oder sie seien miteinander an einen fremden Tisch eingeladen. Die folgenden Verse 16—18 ergänzen das soeben am Ende von V. 15 ausgesprochene Hauptmotiv durch Erwägung etlicher Nebenmomente.

V. 16: „**So werde denn das Gute, das ihr [1]) genießet, nicht verlästert.**“

Den Ausdruck: euer Gutes hat man bezogen auf das Reich Gottes (Mey.), oder auf den Glauben (de W.), oder auf die christliche Lehre (Luther), oder aufs Evangelium (Philip.), oder auf die bevorzugte Stellung des Christen gegenüber dem Nichtchristen (Hofm.). Weiß, Reuß und Luthardt verstehen darunter den Besitz des Heils. Bei diesen verschiedenen Auffassungen schreibt man das βλασφημεῖν, lästern oder übel reden, nicht den Schwachen zu, sondern den ungläubigen Juden oder Heiden, welche an diesen Spaltungen unter den Christen Anstoß nehmen. An sich wäre diese Erklärung zulässig. Allein um deutlich zu sein, hätte Paulus dem Wort βλασφημείσθω eine erklärende Bestimmung, wie ὑπὸ τῶν ἔξω, von denen, die draußen stehen, beifügen müssen. Denn der Zusammenhang läßt eher an die Empfindung der Schwachen denken. Und daß dies wirklich der Gedanke des Apostels war, erhellt deutlich aus dem ὑμῶν, euer (der Starken). Vergl. den Ausdruck ὁ ἀδελφός σου, dein Bruder, V. 15, welcher zeigt, daß es sich nicht um das Gute der Christen im allgemeinen, sondern speziell um das der Starken handelt. Der entscheidende Grund endlich liegt in den ganz parallelen Worten, 1. Kor. 8, 9: „Hütet euch, daß eure Freiheit (ἐξουσία ὑμῶν) nicht den Schwachen zum Ärgernis gereiche (πρόσκομμα)“, und 10, 29 f.: „Denn warum soll sich meine Freiheit von einem fremden Gewissen richten lassen? Wenn ich mit Danksagung (eine Speise) genieße, warum werde ich gelästert (τί βλασφημοῦμαι) über das, wofür ich danksage?“ Durch diese Parallele wird der Einwand hinlänglich widerlegt, welchen man aus dem Wort βλασφημοῦμαι entnimmt, indem man sagt, dasselbe sei zu stark zur Bezeichnung des Verhaltens eines Christen gegenüber seinem Bruder.

V. 17: „**Denn das Reich Gottes ist nicht Essen oder Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist.**“

Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden ist sehr einfach: Die Kraft von oben, welche das Wesen des Reiches Gottes ausmacht, besteht nicht darin, daß man mehr oder weniger frei und ohne Rücksicht auf den Nächsten essen oder trinken kann (βρῶσις und πόσις, das Essen und Trinken; nicht die Speise, der Trank), sondern daß man im Leben die drei angegebenen Zustände verwirklicht, indem man über seine eigenen Neigungen und seine eigene Eitelkeit triumphiert. Die drei Begriffe: Gerechtigkeit, Friede, Freude müssen nach dem Zusammenhang genommen werden in sozialer Bedeutung, welche ja nur eine Anwendung der religiösen ist. Die Gerechtigkeit: die sittliche Geradheit, vermöge der man dem Nächsten giebt, was ihm gebührt, hier insbesondere die Achtung seiner Überzeugungen. Der Friede: das gute Einvernehmen zwischen allen Gliedern der Gemeinde. Die Freude: die frohe Stimmung, welche bei den einzelnen Gläubigen und in ihrem Zusammensein herrscht, wenn die brüderliche Gemeinschaft ihre wohlthuende Wirkung übt und keiner betrübt ist. Durch solche Zustände fühlt die Seele sich in eine Sphäre erhoben, in welcher alle Opfer leicht werden und wo die Liebe herrscht ohne Hindernis. Das ist die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Wäre es also nicht Thorheit, sie zu suchen in der Freiheit, selbst in unüberlegter Weise und auf Kosten jener allein wahren Güter eine Speise oder einen Trank zu

[1]) DEFG It. Syr^{sch} lesen ημων (unser) statt υμων (euer).

genießen? — Mit den Worten: im heiligen Geist giebt Paulus die Quelle dieser Tugenden an: es ist jener göttliche Gast, welcher sie durch seine Gegenwart hervorbringt in der Gemeinde, der aber, sobald er betrübt ist, von dannen geht und sie mit sich fortnimmt. — Es ist wirklich unbegreiflich, daß diese Stelle nicht Meyer dazu vermocht hat, die Bedeutung des Ausdrucks Reich Gottes aufzugeben, die er ein für allemal in seinem Kommentar angenommen hat, indem er ihn unterschiedslos auf das zukünftige messianische Reich bezieht.

V. 18: **„Denn wer in diesen Dingen**[1]**) Christo dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert."**

Daß das Reich Gottes in den bezeichneten Zuständen besteht, ist so unstreitig wahr, daß nur auf denen, welche dieselben pflegen, das Wohlgefallen Gottes und der Menschen ruht. Liest man ἐν τούτῳ, so kann man dieses Pronomen (darin oder in diesem) entweder auf den in V. 17 formulierten Grundsatz („auf diese Weise"), oder auf den heiligen Geist beziehen. Erstere Erklärung ist gezwungen; es müßte heißen κατὰ τοῦτο, gemäß (diesem Grundsatz). Aber die zweite ist es nicht minder; denn es wäre doch der reinste Gemeinplatz zu sagen, wer Christo im heiligen Geist diene, sei Gott gefällig. Man muß also mit dem T. R. und den Byz. lesen ἐν τούτοις, in jenen Zuständen. Ein solcher Mensch ist dem Gott, der im Herzen liest, angenehm, und im Urteil der Menschen selber genießt er eine wohlverdiente Achtung. Jedermann, Christ oder Nichtchrist, erkennt in ihm einen Menschen, in welchem wirklich die Kraft von oben lebt, das Gegenteil von einem Schwindler oder Prahler; δόκιμος: ein bewährter Christ, welcher seine Proben bestanden hat.

V. 19—23.

V. 19—20: **„So trachten wir denn den Dingen nach**[2]**), welche auf Friede und gegenseitige**[3]**) Erbauung ausgehen. 20 Zerstöre nicht um einer Speise willen das Werk Gottes; wohl sind alle Dinge rein, aber vom Übel wird etwas für den Menschen, der es im Ärgernis isset."**

V. 19 bildet den Übergang von der ersten zur zweiten Warnung, welche an den Starken gerichtet wird. 19a faßt die erste noch einmal zusammen: die Verpflichtung, das gute Einvernehmen in der Gemeinde aufrecht zu erhalten; 19b führt die zweite ein: die Verpflichtung, nichts zu thun, was der Erbauung des Nächsten schaden könnte. Es handelt sich also nicht mehr bloß darum, zu vermeiden, was den Nächsten kränken und verbittern könnte, sondern auch darum, das schon in seinem Herzen vollbrachte Werk Gottes zu achten und nicht zu beeinträchtigen, indem man ihn zum Unrechtthun verleitet. Auf den ersten Blick scheint es unzweifelhaft, daß man mit dem T. R. und einigen Mss. διώκωμεν, laßt uns nachtrachten, lesen muß, und nicht διώκομεν, wir trachten nach; so Meyer und ich selber (in der ersten Auflage). Aber wir haben an verschiedenen Stellen gefunden, daß die Abschreiber dem Text gerne die Form der Ermahnung geben, und es mag dies auch hier der Fall sein; vergl. die Hinzufügung des Imperat. φυλάξωμεν am Ende des Verses bei den Gräko-Lat. (siehe Weiß). Nimmt man den Indikat., wir trachten nach, so erinnert Paulus damit an einen Grundsatz, von welchem er weiß, daß er jedem christlichen Gewissen fest eingeprägt ist. Das erste Objekt τὰ τῆς εἰρήνης

---

[1]) T. R. mit EL Mnn. Syr. liest εν τουτοις (in diesen Dingen); alle andern lesen εν τουτω (darin).

[2]) T. R. liest mit CDE Mnn. It. διωκωμεν (laßt uns nachtrachten); alle andern: διωκομεν (wir trachten nach).

[3]) DEFG It. lesen, nach αλληλους, φυλαξωμεν (laßt uns bewahren).

erinnert an das Motiv, welches von der zuvor dargelegten Pflicht des Zusammenhaltens hergenommen ist; das zweite τὰ τῆς οἰκοδομῆς bezeichnet die im Folgenden entwickelte Pflicht der gegenseitigen Erbauung.

V. 20. Das Asyndeton zwischen V. 19 und 20 erklärt sich daraus, daß der Apostel lebhaft ergriffen ist von der Verantwortung, welche die Starken trifft: Gottes Werk zerstören! Im 14. Vers, wo es sich um persönliches Leid, um Kränkung handelte, sprach der Apostel davon, man könnte den Bruder selber zu Grund richten. Hier, wo es sich um ein Ärgernis handelt, das man geben könnte, redet er nicht mehr von der Person, sondern von dem Werk Gottes an sich. — Mag die Speise an sich selbst auch noch so sehr frei sein von Unreinigkeit: sie ist es nicht mehr, sobald der Mensch sie zu sich nimmt gegen sein Gewissen. Rückert hat aus dem Wort κακόν, schlecht, die Prädikatsbestimmung eines zu ergänzenden Verbums gemacht: „Essen wird schlimm für den Menschen, der es gegen sein Gewissen thut." Meyer zieht vor, dem vorhergehenden Satz das zu ergänzende Subjekt τὸ καθαρόν, was rein ist an sich, zu entnehmen: „die an sich reine Speise wird selber schlecht, wenn sie in dieser Weise genossen wird." Weiß zieht aus dem Plural πάντα ein πᾶν, alles, als Subjekt. Allein es scheint mir einfacher, κακόν zum Subjekt zu machen: „Es ist nicht recht (es ist Sünde) für den, welcher unter solchen Umständen ißt", wobei man das Verb. γίνεται oder ἔστι ergänzt. — Διὰ προσκόμματος, im Zustand des Ärgernisses. Über diesen Gebrauch von διά vergl. 2, 27. — Handelt es sich nun da um den Starken, welcher ißt, indem er Ärgernis giebt, oder um den Schwachen, welcher sich verleiten läßt zu essen, indem er dem Ärgernis unterliegt? Offenbar um den letzteren. Paulus redet hier nicht von dem Übel, das der Starke sich selber anthut, sondern von dem, das er seinem zur Sünde verleiteten Bruder zufügt. — Es könnte auffallen, daß der Apostel das Heil des Schwachen als durch diesen einzigen Fehler beeinträchtigt ansieht. Allein ist nicht eine einzige mutwillige Sünde, die zwischen Christus und den Gläubigen in die Mitte tritt, hinreichend, um beide zu entzweien, und, wenn die Sünde nicht getilgt wird, vielmehr der Zustand sich verlängert, den Sünder wieder in den Tod zu stürzen?

V. 21 faßt die ganze von V. 13 an an die Starken gerichtete Warnung noch einmal kurz zusammen.

V. 21: **„Es ist gut, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, und (überhaupt nichts zu thun) woran dein Bruder sich stößt, oder woran er sich ärgert, oder bezüglich dessen er schwach wird."** [1])

Das Wort καλόν, es ist gut, ist ehrenvoll, ist stillschweigend dem Begriff der Demütigung entgegengesetzt, welche in den Augen der Starken mit der Enthaltung verbunden war. Es ist nur ehrenvoll, will Paulus sagen, wenn man sich enthält, indem man seine Freiheit der Liebe zum Opfer bringt. — Vor dem Pronomen ἐν ᾧ, woran, muß man das Verbum ποιεῖν τι, etwas thun, ergänzen. — Von den drei Verben, welche der T. R. liest, bezieht sich das erste auf die Verletzung des Gemüts, welche dem Nächsten durch ein von ihm mißbilligtes Verhalten bereitet wird; das zweite auf die Sünde, zu deren Begehung man ihn veranlassen würde, wenn man ihn zu einer Handlung verleiten wollte, welche sein Gewissen verurteilt; das dritte geht auf die Ursache der beiden vorhergehenden Akte zurück, die Glaubensschwäche: „oder überhaupt nichts, was ihm infolge seiner Glaubensschwäche zur Sünde

---

[1]) ℵ P lesen λυπειται statt προσκοπτει, und ℵ A C Syr[sch] lassen die Worte η σκανδαλιζεται η ασθενει (sich ärgert oder schwach wird) weg.

werden könnte." — Die Lesart λυπεῖται, wird verletzt, im Sinait., statt des προσκόπτει, sich stößt, ist sicherlich falsch. Was die Auslassung der zwei letzten Verba im Sinait., Alex. u. s. w. betrifft, so rührt sie wahrscheinlich von einer Nachlässigkeit her; denn das Verb. προσκόπτειν, sich stoßen, würde nur Eine Seite der den Starken erteilten Warnung zusammenfassen und das ἢ ἀσθενεῖ macht keineswegs den Eindruck einer Glosse (siehe Weiß).

Die zwei letzten Verse sind der Abschluß und das summarische Ergebnis des ganzen Kapitels. V. 22 bezieht sich auf die Starken; V. 23 auf die Schwachen.

V. 22—23: „**Du, du hast den Glauben**[1]**; bewahre ihn für dich selber vor Gott. Selig, wer sich nicht selber richtet über die Entscheidung, die er getroffen!** 23 **Wer aber zweifelt, der ist verurteilt, wenn er isset, weil er es nicht aus Glauben thut. Alles, was man nicht aus Glauben thut, ist Sünde.**" [2])

Der Satz: Du hast den Glauben, könnte in fragender Bedeutung genommen werden; doch ist die einfache Behauptung nachdrücklicher. Die Alex. lesen ἥν, welchen, nach πίστιν, Glauben. In diesem Fall ist der Sinn: „Den Glauben, den du hast, habe (bewahre) ihn für dich selber." Die alten Übersetzungen sind dieser Lesart nicht günstig, sie paßt auch nicht in den Zusammenhang, welcher fordert, daß in diesem zusammenfassenden Schluß die beiden behandelten Fälle ausdrücklich einander gegenübergestellt werden: „Du, du hast den Glauben . . ., du, du zweifelst . . ." Meyer, Weiß, Hofmann verwerfen gleichfalls das ἥν, welchen; die beiden letztern deshalb, weil, wenn es echt wäre, der Artikel vor πίστιν unerläßlich wäre, was ganz richtig ist. — Oltramare behauptet, unter πίστις sei hier die Überzeugung im allgemeinen zu verstehen, nicht speziell der christliche Glaube. Allein wie sollte hier von einem anderen Glauben die Rede sein, als dem von V. 1, wo Oltramare selber ihn erklärt mit: „christliche Überzeugung"? Nur gebraucht hier der Apostel den Ausdruck in dem speziellen Sinn von einem Glauben an die Erlösung, stark genug, um das Gewissen des Gläubigen über jedes derartige Bedenken zu erheben. — Die Worte habe ihn erinnern den Starken daran, daß Paulus mit der Forderung, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, keineswegs ein Aufgeben seiner Überzeugung von ihm verlangt. Er soll nur diese unverletzt bewahren, aber in seinem Herzen und im Angesicht Gottes, ohne sie zur Schau zu tragen. Der Nachdruck liegt auf κατὰ σεαυτόν, für dich selbst. — Mit den letzten Worten: Selig . . . ., bringt er ihm zum Bewußtsein, daß die Stufe des Glaubens und der Freiheit im Glauben, zu welcher er gelangt ist, ihm ein Gefühl der Dankbarkeit und nicht des Stolzes einflößen solle. Das Wort κρίνειν muß man hier, wie anderwärts, übersetzen mit richten, nicht mit verurteilen. „Sich verurteilen bei dem, was man als gut annimmt", wäre ein sich selbst widersprechender Gedanke. Es handelt sich um eine einfache Untersuchung über den Weg, den er geht. „Glücklich, wer keinerlei Bedenken mehr empfindet, sich keine Gewissensfrage mehr stellt über den Weg, den er einmal eingeschlagen." — Δοκιμάζειν, nach erfolgter Prüfung gut befinden.

V. 23 bezieht sich auf den entgegengesetzten Fall: den des Zweifels in Betreff des eingeschlagenen Weges. Das Gewissen ist nicht zur Einigkeit in sich selbst gelangt; daher der Ausdruck διακρίνεσθαι, sich scheiden in zwei

[1]) ℵ ABC lesen ἣν vor ἔχεις (welchen du hast).

[2]) L 200 Mnn. und die Lectionaria fügen hier die drei Verse bei, welche in anderen Urkunden den Schluß des Briefs 16, 25—27 bilden; Gg lassen hier einen leeren Raum; AP haben diese drei Verse hier und am Ende von Kap. 16.

Menschen, von denen der eine ja sagt, der andere nein. — Das κατακρίνεται, ist verurteilt, tritt alsbald ein, nachdem er gegessen hat (Joh. 3, 18); vergl. Weiß. Reuß, Oltramare und viele andere geben auch hier dem Wort πίστις den abstrakten Sinn Überzeugung; vergl. indes zu V. 22. Der Sinn ist, daß man das, was man nicht als ein von Christus Erkaufter und im Einklang mit der Stellung eines durch den Glauben an ihn Erlösten thun kann, überhaupt nicht thun soll. Sonst wird diese Handlung, deren Seele nicht der Glaube ist, zur Sünde und kann zu dem in V. 20 angegebenen Resultat führen, zur vollständigen Zerstörung des Werkes Gottes in uns.

Aus dieser Stelle zog Augustin den Schluß, daß die guten Handlungen der Heiden, sofern sie nicht Früchte des christlichen Glaubens sind, nichts als glänzende Sünden seien. Die Stelle 2, 14 f. beweist, um wieviel der Apostel diesen großen Kirchenvater an Hoheit des Geistes überragte. Dieses Urteil Augustin's ergiebt sich, was auch Oltramare sagen mag, keineswegs aus der wahren Bedeutung des Begriffs Glauben in diesem Ausspruch des Paulus. Denn der Grundsatz, welchen er hier aufstellt, findet nur auf den Christen Anwendung. Der Nichtchrist hat einfach sein Verhalten in Einklang zu bringen mit dem Sittengesetz, dem mosaischen oder dem des Gewissens (2, 12). Es wird von ihm nie mehr gefordert werden, als ihm gegeben worden ist.

Über die Stellung der Doxologie, 16, 25—27, am Ende von Kap. 14.

Eine ziemliche Anzahl von Urkunden setzt die drei doxologischen Verse, welche in dem allgemein angenommenen Text den Brief abschließen (16, 25—27), hieher, anschließend an V. 23. Es sind dies Mj. L, ungefähr 200 Mnn., die Lectionaria, die syrisch-philoxenensische Übersetzung, alte von Origenes erwähnte Handschriften, endlich die griechischen Kirchenväter (Chrysostomus, Cyrill, Theodoret u. a.). Man kann noch beifügen die Handschrift G und die sie begleitende lateinische Übersetzung (g), welche hier einen leeren Raum lassen, wie auch die Mjj. A und P und drei Mnn., welche diese drei Verse an beiden Orten haben. Wir werden diese Angaben bei 16, 25 vervollständigen. Soll man nun zugeben, daß diese Verse hier ihre anfängliche Stelle hatten, von wo sie später an das Ende des Briefs versetzt worden wären? Oder aber bildeten sie umgekehrt ursprünglich den Schluß des Briefs, und gewisse Abschreiber haben sie aus irgendeinem Grund hieher versetzt? Oder endlich hätten wir in dieser Stelle eine alte Interpolation zu sehen, welche dann bald ans Ende von Kap. 14, bald ans Ende von Kap. 16 gesetzt worden wäre? Noch wäre möglich eine vierte Annahme, daß nämlich der Apostel selber am Ende des Briefs diese zuerst an den Schluß unsres Kapitels gesetzte Stelle wiederholt hätte. Allein eine solche Wiederholung wäre doch beispiellos und zwecklos. Was den apostolischen Ursprung dieser Stelle betrifft, so werden wir darüber bei 16, 27 das Nähere untersuchen.

Die Frage ist wichtiger, als es auf den ersten Blick scheinen könnte; denn sie steht in engstem Zusammenhang mit der Frage nach der Echtheit von Kap. 15 und 16. Wenn der Apostel Kap. 14 mit der Anbetungsformel abgeschlossen hat, so ist es wahrscheinlich, daß er damit seinen Brief hat beendigen wollen; und demnach stünde alles Nachfolgende im Verdacht der Unechtheit. Reuß sagt allerdings, auch wenn die drei letzten Verse ans Ende von Kap. 14 zu setzen wären, „würde daraus noch kein der Echtheit von Kap. 15 ungünstiges Vorurteil sich ergeben"; der Apostel hätte ja können „die Absicht haben, die Feder niederzulegen und seine Abhandlung mit einem kurzen Gebet zu beschließen, hernach aber hätte er sich anders besonnen und noch einige Seiten beigefügt." Wir zweifeln aber, ob man ein wirkliches Beispiel eines derartigen Vorgangs

anführen kann, und sind der Meinung, daß wenn der eigentliche Platz dieser drei Verse wirklich am Ende von Kap. 14 war, diese Thatsache indirekt beweisen würde, entweder Kap. 15 und 16 rühren von einem Interpolator her, oder aber, wenn sie aus der Feder des Apostels geflossen sind, sie haben ursprünglich einer anderen Schrift angehört, von der sie dann in die unsrige übertragen worden wären.

Prüfen wir nun die verschiedenen über die Frage aufgestellten Vermutungen:

1) Hofmann hat versucht, die drei Verse in den apostolischen Text einzureihen, indem er aus ihnen den Übergang vom 14. zum 15. Kap. machte. Nach ihm stünde der Ausdruck: „dem, welcher euch stärken kann" (16, 25 oder, in diesem Fall, 15, 1—3), in engem Zusammenhang mit der Erörterung in Kap. 14 bezüglich der Starken und der Schwachen; und der Dativ τῷ δυναμένῳ, dem, welcher kann, würde abhängen von dem Verb. ὀφείλομεν, wir sind schuldig (15, 1): „dem, welcher uns stärken kann, sind wir's schuldig, bei seinem Werk mitzuhelfen, dadurch, daß wir die Lasten der Schwachen tragen." Es ist dies wohl eine geistreich aufgefundene Beziehung; allein die Erklärung ist darum doch nicht zulässig. Nicht nur wäre da der Dativ: dem, welcher kann durch einen maßlos ausgedehnten doxologischen Zwischensatz getrennt von dem ihn regierenden Verbum; sondern namentlich auch das δέ, nun denn, welches bei dem Verbum wir sind schuldig steht, weist klar auf den Anfang eines neuen Satzes hin.

2) Baur, Volkmar, Lucht setzen die Doxologie hieher, aber als spätere Interpolation, und finden darin einen Beweis der gänzlichen oder fast gänzlichen Unechtheit von Kap. 15 und 16. Nach Lucht wäre der eigentliche Schluß des Briefs, welcher unmittelbar auf 14, 23 folgte, von den Ältesten der römischen Gemeinde unterdrückt worden als zu streng für die Schwachen von Kap. 14. Später aber wäre er in den Archiven dieser Gemeinde wieder aufgefunden worden, und man hätte ihn auf zweierlei Weise erweitert, in der Form der Doxologie 16, 25—27, und in der umfangreicheren des Abschnitts 15, 1—16, 24; diese beiden anfänglich von einander verschiedenen Schlußabschnitte wären hernach in Einen verschmolzen worden, und daraus wäre die jetzt allgemein angenommene Gestaltung entstanden. Volkmar glaubt eine noch bestimmtere Erklärung geben zu können. Nach ihm kann der eigentliche apostolische Schluß mit Gewißheit und in vollständiger Weise in Kap. 15 und 16 aufgefunden werden. Es sind die zwei Stücke 15, 33 bis 16, 2 und 16, 21—24. Der Rest der beiden Kapitel enthält spätere Zusätze, welche zur Herstellung der Eintracht in der Gemeinde beitragen sollten. Sie stammen hauptsächlich von zwei Verfassern, einem im Orient, welcher die Doxologie hinzugefügt hat ums Jahr 145, und einem im Occident, welcher fast alles Übrige ums Jahr 120 geschrieben. — Bei der Hypothese von Lucht überrascht einen sofort die Willkürlichkeit, die sie in sich schließt. Wie so? Älteste sollen sich erlauben, den Schluß des apostolischen Schreibens einfach zu unterdrücken! sollten denselben dann in den Archiven der Gemeide aufbewahren, und unter den Händen eines beliebigen Schriftstellers würde er, mit etlichen Bruchstücken eines Briefs an die Epheser, das Thema unsrer zwei letzten Kapitel! Das ist ein Roman, der jedenfalls nur dann einige historische Wahrscheinlichkeit erlangen könnte, wenn wir etwa in Kap. 15 und 16 ganz positive Beweise der Unechtheit entdecken würden. Volkmar giebt zu, daß der authentische Abschluß unversehrt erhalten worden ist, wenn auch vermischt mit einem Konglomerat verschiedener Interpolationen. Allein wäre denn dieser Abschluß genügend? Der Apostel hatte seine didaktische Abhandlung mit einem langen Vorwort in Briefform eingeleitet (1, 1—15). Wäre es nun denkbar, daß er bei Beendigung des Briefs nicht wenigstens für einige Augenblicke zu der

brieflichen Form zurückkehrte, mit welcher er begonnen hatte? Die paar Worte, welche Volkmar als echt beibehält, entsprechen keineswegs einem so bedeutenden zumal und so herzlichen Eingang, wie es der Anfang des Briefs ist. Und es ist rein unbegreiflich, wie der Apostel plötzlich von dem Schluß der praktischen Abhandlung: „Alles, was ohne den Glauben geschieht, ist Sünde" (14, 23), hätte übergehen können zu den Worten, welche nach Volkmar unmittelbar sich angeschlossen hätten: „Der Gott des Friedens sei mit euch allen! Amen. Ich empfehle euch Phöbe ...." Nein, in dieser Weise konnte der Apostel einen solchen Brief nicht schließen.

3) Da man nun also diese Doxologie nicht in das didaktische Gewebe der Kapitel 14 und 15 einreihen kann, und es anderseits auch unzulässig ist, sie als Schluß des Briefes (am Ende von Kap. 14) aufzufassen, so bleibt nichts übrig, als eine andere Lösung zu suchen. Das Gewicht der kritischen Autoritäten läßt die Wage sich neigen zu Gunsten der Stellung jener drei Verse ans Ende von Kap. 16. Sie ist nämlich bezeugt von den ältesten Alex. und Gräko-Lat., von den alten Übersetzungen (Itala und die Peschito von Schaaf), sowie von allen Kirchenvätern des Abendlands; siehe zu 16, 25 die kritische Anmerkung. Welcher Umstand hat nun wohl ihre Wanderung ans Ende des 14. Kap. in einer Anzahl von Urkunden verursachen können? Erinnern wir uns einer durch die Untersuchung des Texts im ganzen N. T. konstatierten Thatsache, daß nämlich die meisten Fehler in den byzantinischen Urkunden herrühren von dem Bestreben, den Text den Bedürfnissen der öffentlichen Vorlesung anzupassen, so werden wir auf die Vermutung geführt werden, daß dieselbe Ursache sich auch im vorliegenden Fall geltend gemacht hat. Es mag vorgekommen sein, daß in ganz früher Zeit das Vorlesen unsres Briefs in den Gemeindeversammlungen in gewissen Gegenden, z. B. im Orient, aufhörte mit dem Ende von Kap. 14, weil ebendamit der lehrhafte Teil des Briefs beendigt war. Da nun die Vorlesung nicht wohl mit den letzten Worten des 14. Kapitels abschließen konnte, so schrieb man für den Gebrauch des Vorlesers die Doxologie, welche den Schluß des ganzen Briefs bildete, auf den Rand, und von da kam sie dann, wie dies so oft geschah, in den Text einiger Handschriften herein. Daraus erklärt es sich, daß die Schlußdoxologie an dieser Stelle sich findet in mehreren Urkunden byzantinischen Ursprungs und namentlich in den Lektionarien oder den Sammlungen der zum öffentlichen Vorlesen bestimmten Abschnitte. Man wendet allerdings ein, Kap. 15 und 16 finden sich fast vollständig in allen unsern alten Lektionarien. Allein die Zeit, in welcher die Auslassung dieser zwei Kapitel stattgefunden hätte, wäre eine viel frühere, als die der Entstehung jener Perikopensammlungen, die uns erhalten geblieben sind. Diese Vermutung wird bestätigt durch eine Thatsache, welche mit der vorliegenden Ähnlichkeit hat. Durch die Untersuchung von Jahn über die Briefe des Ignatius von Antiochien scheint mir festgestellt zu sein, daß die von Cureton herausgegebenen, syrisch geschriebenen Briefe des Ignatius keineswegs den ursprünglichen Text darbieten, vielmehr nur einen von einem syrischen Mönch zum Zweck der Erbauung verfertigten Auszug. Und was hat derselbe ausgelassen? Gerade die historischen und persönlichen Einzelheiten, die uns hauptsächlich interessieren. Ebenso ging das, was in unserm Brief speziell zur eigentlichen Erbauung der Gemeinde dienen konnte, bis zum Schluß von Kap. 14 und daher konnte in gewissen Gegenden die öffentliche Vorlesung sehr leicht eben hier abschließen.

Diese Art, die Versetzung der Doxologie zu erklären, scheint uns den Vorzug vor den von Meyer angegebenen Motiven zu verdienen. Es wird dabei auch begreiflich, wie diese Doxologie sich in einigen Urkunden gleichzeitig an beiden Orten finden und wie sie in einigen anderen ganz fehlen kann. Diese oder jene Abschreiber, ungewiß, welche Stellung sie ihr geben sollten, setzten sie eben an

beide Orte; andere, denen dieses doppelte Vorkommen verdächtig schien, ließen sie ganz weg. Seltsam ist es allerdings, das geben wir zu, daß man ihr nicht vielmehr ihren Platz nach V. 13 in Kap. 15 angewiesen hat, so daß der Abschnitt, den wir nun eben vornehmen wollen (15, 1—13), noch in der öffentlichen Vorlesung inbegriffen gewesen wäre. Den Umstand, der vielmehr den Schluß von Kap. 14 zu wählen veranlaßt hat, können wir heute nicht mehr angeben.

Neunundzwanzigster Abschnitt.

15, 1—13.

Die zu erstrebende vollkommene Einigkeit.

Nach Renan (S. 429) würden wir nun hier wieder zum Text des an die römische Gemeinde gerichteten Exemplars zurückkehren; ihm zufolge bildete nämlich Kap. 15 den Schluß des für diese Gemeinde bestimmten Briefs. Wäre diese Auffassungsweise begründet, so hätte sich der erste Vers von Kap. 15 unmittelbar an den letzten von Kap. 11 angeschlossen; denn Kap. 12, 13 und 14 gehörten nur den für andere Gemeinden bestimmten Exemplaren an. Ist diese Hypothese wahrscheinlich? Was für ein Zusammenhang besteht zwischen dem Schluß von Kap. 11, welches die Weisheit Gottes im Gang der Geschichte schildert, und dieser Unterscheidung zwischen den Starken und Schwachen, womit Kap. 15 beginnt? Dieser Gegensatz schließt sich vielmehr aufs engste an den Inhalt des 14. Kapitels an. Schultz (siehe zu seiner Hypothese S. 238) fühlt dies so sehr, daß er, wiewohl er die Ansicht Renan's bezüglich der drei vorhergehenden Kapitel bis zu einem gewissen Punkte teilt, doch die sechs ersten Verse des 15. Kapitels noch als Fortsetzung und Schluß des einem ganz andern Brief des Paulus angehörigen Abschnitts Kap. 14 faßt und erst in V. 7 die Wiederaufnahme des eigentlichen Briefs an die Römer findet. Danach hätte sich also in dem ursprünglichen Brief V. 7: „Darum nehmet euch untereinander auf, wie Christus euch aufgenommen hat", unmittelbar an das Ende von Kap. 11 angeschlossen. Allein dieser plötzliche Übergang zu einer paränetischen Anwendung, nach einer so umfassenden Entwickelung wie die in Kap. 11, hat etwas zu Unvermitteltes, als daß er wahrscheinlich sein könnte; namentlich aber ist es augenscheinlich, daß mit der Ermahnung: „Darum nehmet euch untereinander auf" (V. 7), welche Schultz als zum Römerbrief gehörig ansieht, nur wieder auf jene andre zurückgegriffen ist, mit welcher Kap. 14 begann und die er diesem Brief abspricht, nämlich: „Nehmet den freundlich auf, welcher schwach ist im Glauben." Nicht bloß steht beidemal dasselbe Zeitwort προσλαμβάνεσθαι, zu sich nehmen, sondern die folgenden Worte von V. 7: „wie Christus euch aufgenommen hat" geben auch ganz genau den Schluß von 14, 3 wieder: „denn Gott hat ihn aufgenommen" (deinen Bruder, den schwachen wie den starken). Die Stelle 15, 7 ff. ist somit sicherlich der Schluß des 14, 1—3 eröffneten Lehrcyklus; und Paulus faßt in V. 7 die Ermahnung zu gegenseitiger Duldung und zur Nachgiebigkeit der Starken noch einmal zusammen, um daran die Ermunterung zur Einigkeit zwischen den beiden Teilen der Gemeinde zu knüpfen, was das Thema von V. 8—13 bildet. Dies ist der richtige Schluß des in Kap. 12 begonnenen praktischen Teils. Alles in demselben ist so fest verknüpft und bildet ein so schönes Ganze, daß man nicht begreift, wie es verständigen Auslegern in den Sinn kommen kann, einen solchen Organismus zu durchbrechen.

Wie schon gesagt, läßt Baur mit dem 15. Kapitel den unechten Teil unsres Briefs beginnen. Die Einwendungen, welche sich nach seiner Meinung

bei Annahme der Abfassung der zwei Kapitel 15 und 16 durch den Apostel Paulus erheben, werden wir bei Gelegenheit prüfen. Ebenso werden wir auch die Gründe zu untersuchen haben, welche eine große Zahl von Kritikern, wie Semler, Griesbach, Eichhorn, Reuß, Schultz, Ewald u. a., veranlaßt haben, den zwei letzten Kapiteln zwar nicht den apostolischen Ursprung ganz oder teilweise, wohl aber die ursprüngliche Verbindung mit dem Brief an die Römer abzustreiten. Da wir diese sehr auseinandergehenden Ansichten in der Einleitung Band I S. 78 ff. dargelegt haben, halten wir es nicht für nötig, sie auch hier wiederzugeben.

Von der besonderen Frage, welche den Apostel soeben beschäftigt hatte, geht er jetzt über zu dem allgemeineren Gedanken des guten Einvernehmens, welches zwischen den verschiedenen, in der Gemeinde vorhandenen Elementen bestehen und in einem gemeinsamen anbetenden Lobgesang zu Ehren des Gottes des gemeinsamen Heils zum Ausdruck kommen soll. Man begreift in der That nicht die Behauptung Baurs, „dieser Abschnitt enthalte nichts, was nicht schon vorher viel besser gesagt worden wäre", oder die von Renan, der, dieses Urteil aufnehmend, sich so ausdrückt: „In diesen Versen wird das Vorhergehende wiederholt und in matter Weise zusammengefaßt." In der That wird die in Kap. 14 behandelte besondere Frage verlassen; der Gesichtspunkt wird ein höherer, und der Ton steigert sich stufenweise bis zum Hymnus, wie am Schluß aller vorhergehenden großen Teile des Briefs (5, 12 ff.; 8, 31 ff.; 11, 33 ff.). — Zuerst ermahnt Paulus durch das Beispiel Christi zu gegenseitiger Nachgiebigkeit, V. 1—3; zeigt dann, V. 4—7, als zu erreichendes Ziel die gemeinsame Anbetung, zu welcher ein solches Verhalten die Gemeinde führen wird; endlich, V. 8—13, bezeichnet er den besonderen Anteil, welcher den Juden und den Heiden an diesem Lobgesang der gesamten erlösten Menschheit zukommt. Ähnliche Gedanken hat er bis jetzt noch nicht ausgesprochen.

V. 1—3.

V. 1: **„Nun aber sollen wir, die wir stark sind, die Gebrechen der Schwachen tragen und nicht Gefallen an uns selber haben."**

Der Gesichtskreis erweitert sich; es handelt sich nicht mehr bloß um die gegenseitige Nachgiebigkeit hinsichtlich der Frage der Speisen, sondern im allgemeinen um das Verhältnis zwischen den geistlich freiesten und gefördertsten Gliedern der Gemeinde und denen, die noch in dem oder jenem Punkt gebunden sind durch die enge Auffassung eines ängstlichen Gewissens. Es ist klar, daß derartige Bedenken, welche für die, die sie nicht teilen, etwas Belästigendes haben, hauptsächlich aus dem gesetzlichen Geist entspringen mußten und daß sich also hier bis zu einem gewissen Grad der Unterschied zwischen den beiden Elementen wiederfindet, welche, wie überall, so auch in der römischen Gemeinde, neben einander bestanden. Daher kommt es, daß Paulus in V. 8 zur Aufhebung dieses Grundunterschieds selbst übergeht (gegen Weiß). In seiner im Jahr 1866 erschienenen Schrift hatte Mangold zu Gunsten der Annahme einer judenchristlichen Mehrheit in der römischen Gemeinde den Ausdruck Starke, δυνατοί, hier auf eine heidenchristliche Minderheit zu beziehen versucht, welche sich viel strenger gezeigt hätte gegenüber den Schwachen von Kap. 14, als die judenchristliche Mehrheit. In seinem späteren Werk (der Römerbrief, 1884) zieht er diese Annahme zurück und giebt die Identität der Starken in Kap. 15 mit der Mehrheit der Gemeinde zu, an welche sich Paulus in Kap. 14 zu Gunsten der ἀσθενεῖς, der Schwachen, gewendet hatte. Aber wie läßt sich in diesem Fall der ursprünglich judenchristliche Charakter dieser Mehrheit festhalten? Mangold erreicht dies durch die Annahme, daß die Schwachen beherrscht waren von asketischen Bedenken ganz besonderer Art

(essenischen Ursprungs), welche die Mehrheit nicht teilte, weil ihr Judenchristentum viel weitherziger war (S. 212). Nun ziehe ich nicht in Zweifel, daß sich unter den Gliedern dieser Mehrheit, welche Paulus die Starken nennt, viele Christen jüdischer Herkunft befunden haben, wie Paulus selbst oder Aquila und Priscilla und die Christen in ihrer Umgebung (16, 3—5). Aber die Mehrzahl der Starken muß nichtsdestoweniger aus früheren Heiden bestanden haben; denn warum würde sonst der Apostel in V. 7 unmittelbar auf das Verhältnis zwischen Juden und Heiden als solche übergehen und die durch das Evangelium hergestellte Eintracht zwischen den Christen verschiedener Herkunft rühmen? Mangold antwortet, es sei dies nur wie ein Beispiel, welches Paulus der römischen Gemeinde als Vorbild für ihr eigenes Zusammenleben vorhalte. Wir werden bei V. 7 und 8 sehen, ob diese Erklärung den Forderungen des Textes entspricht. — Das δέ, nun aber, ist progressiv. Es zeigt den Übergang an von der eben behandelten speziellen Schwachheit zu der Idee aller ähnlichen Schwachheiten, welche bei den Brüdern vorkommen können. Ohne Zweifel eben aus diesem Grund gebraucht er hier statt des Ausdrucks ἀσθενεῖς, Schwache, den allgemeineren: ἀδύνατοι, machtlos. Wenn der durch die beiden Ausdrücke δυνατός und ἀδύνατος bezeichnete Gegensatz nicht ganz gleichbedeutend ist mit dem der Judenchristen und Heidenchristen, so erklärt sich dies einmal daraus, daß viele Judenchristen sich zur Höhe des christlichen Spiritualismus emporgehoben haben konnten, sodann daraus, daß sich unter den Schwachen eine ziemliche Anzahl ehemaliger Proselyten heidnischer Herkunft befinden mochte, welche die Anhänglichkeit an die jüdische Gesetzesordnung, die eine solche Anziehungskraft auf sie ausgeübt, auch ins Evangelium mit sich hereingebracht hatten. Aber es bleibt doch wahr, daß die ἀσθενήματα, die Schwachheiten, von denen Paulus spricht, wohl mehr oder weniger im Zusammenhang standen mit dem gesetzlichen Geist (siehe V. 8). Es waren, wie Hodge sagt, „die Vorurteile, die Irrtümer und die Fehler, welche von einer Glaubensschwäche herkommen". Ὀφείλομεν, wir sind schuldig; es ist eine Pflicht gegen den Herrn und gegen die Brüder. — Der Starke soll seine Stärke zeigen, nicht indem er sie zur Schau trägt und sich im Gefühl seiner Überlegenheit gefällt, so daß der Schwache dadurch gedemütigt wird, sondern indem er die Last, welche ihm die Schwachheit seiner Brüder auferlegt, mit Milde, Nachgiebigkeit und Zärtlichkeit trägt. Dienen ist stets im Evangelium das wahre Zeichen der Stärke (Gal. 6, 2). — Um aber so handeln zu können, muß man aus dem eigenen Herzen einen Feind entfernen: das Wohlgefallen an sich selbst. Wer sich selbstgefällig seiner Überlegenheit an christlicher Einsicht und Freiheit rühmt, der ist nicht geeignet, die Schwachen zu fördern und zu sich emporzuheben, sondern entfremdet sie sich und reizt sie zum Widerspruch. Otto versteht unter den Schwachheiten den Rest des alten Menschen bei den Judenchristen wie bei den Heidenchristen. Der Ausdruck δυνατοί, stark, würde bedeuten: die, die imstande sind, solche Schwachheiten zu tragen. Aber auf diese Weise wäre der augenscheinliche, enge Zusammenhang zwischen diesem und dem vorhergehenden Abschnitt (Kap. 14) sowie die Steigerung von dem einen zum andern durchbrochen; vergl. besonders V. 2 mit 14, 7 und V. 7 mit 14, 1.

V. 2—3: **„Jeder**[1]) **von uns**[2]) **trachte dem Nächsten zum Besten zu gefallen für die Erbauung.** 3 **Denn auch Christus hat nicht sich selbst gefallen wollen; sondern, wie geschrieben steht: die Schmähungen derer, welche dich schmähen, sind auf mich gefallen."**

---

[1]) T. R. liest γαρ (denn) nach εκαστος (jeder) nur mit etlichen Mnn.

[2]) FGP It^al. lesen υμων (euch) statt ημων (uns).

Das γάρ, denn, im T. R. ist sicherlich unecht: mit dem Asyndeton wird eine nachdrücklichere Wiedergabe des Gedankens von V. 1 angekündigt. Das Wort jeder scheint uns die Ermahnung auszudehnen auf alle Glieder der Gemeinde, schwache oder starke; es ist, als hieße es: „Ja, jeder von uns überhaupt möge ...." — Es giebt zwei Arten, wie man dem Nächsten zu gefallen trachtet. Bei der einen sucht man das eigene Ich; man will sein persönliches Interesse, seine Eigenliebe befriedigen. Bei der anderen sucht man das Beste des Nächsten selbst. Nur diese letztere Weise empfiehlt der Apostel; dies ist ausgedrückt mit der ersten Bestimmung: zum Besten, für das Beste, nicht aus Eigensucht. Hierauf wird dieser abstrakte Begriff positiv bestimmt durch den folgenden Beisatz: für die Erbauung. Das Leben des Paulus war ganz und gar die Verwirklichung dieser Vorschrift; vergl. 1. Kor. 10, 32—33.

V. 3. Das Vorbild Christi ist für den Gläubigen das neue Gesetz, welches er zu verwirklichen hat (Gal. 6, 2); daher das denn auch. Wenn Christus, als Mensch, sich gefallen hätte im Gebrauch seiner Freiheit, oder im Genuß der Rechte und Privilegien, welche seine eigene Gerechtigkeit ihm erworben hatte, was wäre dann aus unserm Heil geworden? Aber er hat nur Einen Gedanken gehabt: für die Vernichtung der Sünde kämpfen, ohne sich um sein eigenes Wohl zu kümmern und ohne sich auch nur einen Augenblick selber zu schonen. In diesem kühnen und ausdauernden Kampf gegen das Böse, unsren Feind, hat er sich den Haß aller Widersacher Gottes auf Erden zugezogen, dergestalt, daß die Klage des Psalmisten, Ps. 69, 10, gleichsam das Motto seines Lebens geworden ist. Indem er so für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen arbeitete, ist er, wie Jesaja vorausverkündete, weder „vor der Schmach noch vor der Verspeiung" zurückgewichen. Das ist fürwahr das Gegenstück zu dem: an sich selbst Gefallen haben. Ps. 69 bezieht sich nur indirekt auf den Messias (V. 6: „meine Fehler sind dir nicht verborgen"); er schildert im allgemeinen, wie der gerechte Israelite für die Sache Gottes leidet. Aber das ist eben der Typus, dessen höchste Verwirklichung Jesus gewesen ist. — Meyer, Weiß, Luthardt behaupten, Paulus habe die Worte des Psalmisten unmittelbar in seinen Text aufgenommen, trotz des Wechsels in der Person. Man könnte auch mit Grotius den Gedanken ergänzen: „Sondern er hat gethan, wie geschrieben steht"; vergl. Joh. 13, 18. — Paulus hatte V. 1 und 2 gesagt: wir; da ist es in der That kaum denkbar, daß er beim Niederschreiben der letzteren Worte nicht an sein eigenes apostolisches Leben gedacht habe.

Um aber dieser Richtschnur des Verhaltens folgen zu können, bedarf es einer göttlichen Hilfe. Diese findet der Gläubige im beständigen Gebrauch der heiligen Schrift und in dem denselben begleitenden Beistand Gottes.

V. 4—6.

V. 4—6: „**Denn alles, was zuvor geschrieben ist**[1]**, ist zu unsrer Belehrung geschrieben**[2]**, damit wir durch die Ausdauer und durch**[3] **der heiligen Schriften Tröstung die Hoffnung besitzen.**[4] 5 **Der Gott aber der Ausdauer und des Trostes gebe auch, daß ihr denselben Sinn unter einander habet, Christo Jesu gemäß**[5]**,** 6 **damit ihr in demselben Sinn preiset aus Einem Mund Gott und den Vater unsres Herrn Jesu Christi.**"

---

[1] B. It. lesen εγραφη (ist geschrieben worden) statt προεγραφη (ist zuvor geschrieben worden). B fügt zu εγραφη παντα (alles) hinzu.

[2] T. R. mit A L P liest προεγραφη statt εγραφη.

[3] DEFGP lassen das zweite δια (durch) weg.

[4] B fügt της παρακλησεως (des Trostes) nach ελπιδα hinzu.

[5] T. R. mit BDEGL It. liest Χριστον Ιησουν; ℵACFP Syr.: Ιησουν Χριστον.

V. 4 enthält eine im Vorübergehen ausgesprochene Bemerkung, die den Sinn hat: „Dieses Wort des Psalmisten wende ich in dieser Weise auf Christus und auf uns selber an, weil überhaupt die ganze Schrift geschrieben ist, uns zu belehren und zu stärken." Beim ersten Verb. muß man sicherlich, trotz des Vatic. und der Itala, προεγράφη, ist zuvor geschrieben worden, lesen und beim zweiten wahrscheinlich einfach ἐγράφη, ist geschrieben worden (siehe die kritische Anmerkung). — Das neue Licht, welches die Schriftoffenbarung auf alles wirft und insbesondere auf die Ereignisse des menschlichen Lebens, senkt in das Herz die Kraft, auszuhalten (ὑπομονή, Ausdauer), ja sogar freudig auszuhalten (παράκλησις, Tröstung). Der Genitiv τῶν γραφῶν, heilige Schriften, ist jedenfalls, mag man nun das zweite διά, durch, lesen oder weglassen, abhängig von den beiden vorhergehenden Substantiven: die Ausdauer und der Trost, deren Quelle die Schrift ist. — Und durch diese innere Verfassung werden wir erhalten auf der Höhe der christlichen Hoffnung, welche die Freude des vollendeten Heils zum voraus sich aneignet. Dem Zeitwort ἔχωμεν brauchen wir nicht die außergewöhnliche Bedeutung festhalten (κατέχειν) zu geben; die einfache Bedeutung besitzen genügt. — Baur hat in diesem Vers ein Anzeichen der Unechtheit des ganzen Abschnitts gefunden. Wie hätte es, meint er, dem Apostel beikommen können, aus Anlaß der angeführten Stelle (V. 3) auf einmal vom gesamten Alten Testament zu reden? Allein er läßt außer Augen, daß dieser ganze Abschnitt eine praktische Ermahnung enthält und daß in solchem Zusammenhang die besondere Empfehlung des Gebrauchs der Schrift sehr wohl am Platze ist. Ohne Zweifel war sie dem Apostel eingegeben durch seine eigene tägliche Erfahrung. — Allein er weiß ganz gut, daß die Schrift unwirksam bleibt ohne den direkten Beistand des Gottes, von dem sie stammt. So hebt er denn seinen Blick zu ihm empor, V. 5.

V. 5. Durch die zweifache Bezeichnung Gott der Ausdauer und Gott des Trostes ist Gott charakterisiert als die letzte Quelle dieser beiden Gnadengaben, welche uns durch den Kanal der heiligen Schriften zugeführt werden. Um sie zu erlangen, muß man sich also nicht bloß an die heiligen Schriften, sondern an ihn selber wenden. — Es besteht in einer Gemeinde ein enger Zusammenhang zwischen dem Trost und der Einigkeit ihrer Glieder. Wenn alle innerlich getröstet werden von oben, so ist der Weg gebahnt für die Gemeinschaft der Herzen, welche alle miteinander mit Macht streben nach einem und demselben höchsten Gut. Diesen gemeinsamen Aufschwung drückt des Paulus Wort (φρονεῖν ἐν ἀλλ.) aus. So kommt er wieder auf den Hauptgedanken der Stelle zurück, von welchem er sich einen Augenblick entfernt hatte, um von den heiligen Schriften zu reden. — Über den Unterschied zwischen Christus Jesus und Jesus Christus, siehe zu 1, 1.

V. 6. Wenn ein gemeinsames Streben (das τὸ αὐτὸ φρονεῖν) die Gemeinde beseelt, so trennen die untergeordneten Verschiedenheiten die Herzen nicht mehr, und wie die reine Harmonie aus dem Zusammenklang gleich gestimmter Instrumente, entströmt der inneren Gemeinschaft die vereinte Anbetung. Sind alle Herzen in Eins verschmolzen, so sind auch alle Zungen nur noch Eine. Und wie das? Weil nur ein einziges Wesen fortan allen der Verherrlichung würdig erscheint. — Da die zwei Worte Gott und Vater im Griechischen durch einen und denselben Artikel verbunden sind, so scheint es uns trotz der Einwendungen von Mey., Phil., Weiß, Luthardt u. a. unzweifelhaft, daß die Beifügung: unsres Herrn Jesu Christi von beiden abhängen muß. Vergl. Ephes. 1, 17 („der Gott Jesu Christi"); Matth. 27, 46 („mein Gott, mein Gott"); Joh. 20, 17 („mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott"). Der Ausdruck: Gott Jesu Christi bezeichnet das Verhältnis

vollständiger Abhängigkeit, und Vater Jesu Christi das Verhältnis inniger Gemeinschaft. Das Ideal, welches der Apostel hier schildert, besteht darin, daß die gesamte aus Juden und Heiden zusammengesetzte Gemeinde sich zusammenschließt in der Anbetung des Gottes und Vaters, der sie erlöst und geheiligt hat durch Jesum Christum. Diese Einigung war gewissermaßen die herrliche Frucht seines apostolischen Wirkens. Dem Heidenapostel bebte das Herz vor Freude, wenn er im Vorgenuß des Glaubens den Lobgesang der geretteten Menschheit in der ganzen Welt erschallen hörte. Sollte also nicht jeder Gläubige die Pflicht haben (das ὀφείλειν in V. 1), der Liebe alle die Opfer zu bringen, die sie verlangt, um auf ein so herrliches Endziel hinzuarbeiten? So schließt sich der 7. Vers leicht an, als Schlußfolgerung aus diesem ganzen, auf die Einigung aller Gieder der römischen Gemeinde bezüglichen Abschnitt (von 14, 1 an). — Aber die Einheit ist bei den Werken Gottes niemals Einförmigkeit. Sie schließt vielmehr die Mannigfaltigkeit in sich. In diesem endlichen, gemeinsamen Lobgesang der beiden Teile der Kirche werden sich zwei verschiedene Töne hören lassen. Die Erfahrungen eines Judenchristen sind in der That nicht dieselben, wie die eines begnadigten Heiden. Jede dieser beiden Gruppen wird daher ihre besondere Stimme zu dem Lobpreis auf das gemeinsame Heil mitbringen.

V. 7: **„Darum nehmet einander auf, wie auch Christus uns**[1]) **aufgenommen hat, zur Ehre Gottes.“**

Die barmherzige Aufnahme, welche Christus jedem einzelnen Glied der Gemeinde bereitet hat, muß sich ohne Unterlaß wiederholen in der wohlwollenden und zärtlichen Behandlung, welche sie einander angedeihen lassen in allen Verhältnissen des Lebens. Und wenn es ein Zugeständnis zu machen, eine Abneigung zu überwinden, eine Meinungsverschiedenheit hinzunehmen, eine Kränkung zu verzeihen giebt, so soll Eines uns erheben über alle diese Ärmlichkeiten, der Gedanke an die Liebe, mit welcher Christus uns, wie alle die, die unsrer Nachsicht bedürfen, zu Gnaden angenommen hat. Eine Gemeinde, welche aus lauter Geliebten des Herrn besteht, muß der Schauplatz einer vollkommenen, gegenseitigen Liebe sein. Wahrscheinlich ist zu lesen, ἡμᾶς, uns, die Gläubigen im allgemeinen, eher als ὑμᾶς, euch, die römischen Christen. Letztere Lesart konnte leicht entstehen aus dem Verb.: nehmet euch auf. Die Worte: zur Ehre Gottes hängen eher vom zweiten als vom ersten Verb. ab. Denn das Folgende soll ja darthun, wie das Werk Christi sowohl bei den Juden als bei den gläubigen Heiden zur Ehre Gottes gereicht (siehe Weiß).

Die Ehre Gottes ist wie immer, die Offenbarung und Anerkennung der göttlichen Vollkommenheiten. — Wenn Paulus hiebei stehen bliebe, so könnte man die Auffassung Mangold's gelten lassen, daß das göttliche Erbarmen gegen alle hier nur hervorgehoben sei als Beispiel der wohlwollenden Behandlung, welche sich die Glieder der Gemeinde gegenseitig angedeihen lassen sollen. Allein die so umfassende Entwickelung, welche Paulus von dem Gedanken der sowohl den Heiden als den Juden von Gott bereiteten Aufnahme giebt, indem er eine ganze Reihe biblischer Aussprüche anführt (V. 8—12), läßt erkennen, daß dieselbe zu dem ganzen, mit Kap. 14 beginnenden Abschnitt in einer viel engeren Beziehung steht, als in der eines bloßen Beispiels. Es handelt sich offenbar um das gute Einvernehmen zwischen den Gläubigen zweifacher Herkunft. Nur so wird die folgende Stelle recht verständlich, welche den krönenden Abschluß des ganzen, mit 14, 1 anfangenden Abschnitts bildet.

---

[1]) T. R. mit BDP liest ημας (uns), alle andern: υμας (euch).

V. 8—9a: **„Denn[1]) ich sage, daß Christus[2]) gemacht worden ist[3]) zum Diener der Beschneidung um der Wahrheit Gottes willen, um die den Vätern gegebenen Verheißungen zu bestätigen, 9a daß aber die Heiden Gott verherrlichen um seiner Barmherzigkeit willen“;**

In der Rettung der Juden hat Christus besonders Gottes Wahrheit, seine Treue gegenüber seinen alten Verheißungen ins Licht treten lassen; in der der Heiden hat er besonders die göttliche Barmherzigkeit kundgethan, da ihnen ja, ohne daß ihnen unmittelbar etwas versprochen worden wäre, alles gegeben worden ist so gut wie den Juden. Und aus diesem Grunde soll fortan vereint mit der Stimme des Volkes Israel, die sich erhebt, um die Treue Gottes zu preisen, auch die heidnische Welt ihr Loblied ertönen lassen zu Ehren seiner unverdienten Gnade. Diese herrliche Stelle geht bis V. 13. — Die Lesart γάρ, denn, ist dem δέ des T. R. vorzuziehen. Das Folgende ist nämlich der Beweis des εἰς δόξαν θεοῦ, zur Ehre Gottes, in V. 7. Das Herz des gläubigen Juden ist ergriffen von der Erfüllung der prophetischen Verheißungen in der Person des Messias (vergl. das ganze Evangelium des Matthäus); das Herz des geretteten Heiden ist bewegt beim Anblick der unendlichen Barmherzigkeit Gottes, welcher sich zu den größten Sündern herabläßt (vergl. das ganze Evangelium des Lukas). Baur hat gemeint, der Ausdruck: Diener der Beschneidung könne nicht von der Feder des Apostels herrühren und verrate einen Schriftsteller, welcher geneigt sei, in den Zugeständnissen gegenüber dem Judaismus viel weiter zu gehen, als Paulus es hätte thun können. Aber was in diesem Ausdruck überschreitet denn die Linie dessen, was Gal. 4, 4 und 5 gesagt ist: „Geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetz, um zu erkaufen die, welche unter dem Gesetze sind“? Alle Evangelien beweisen, daß Jesus sich der strengsten Beobachtung des Gesetzes unterworfen und von seiner Beschneidung an bis zu seinem Tod gleichsam in die nationale Form des israelitischen Lebens sich gehüllt hat. Es ist ein grundloser Irrtum der Ausleger, zu meinen, er habe jemals den Sabbath verletzt, selbst wenn er seine Heilungen vollbrachte. Er hat sich einfach von den pharisäischen Vorschriften frei gemacht, welche die Sabbathordnung gar sehr übertrieben hatten. Und wenn Paulus Philip. 2, 8 sagt: „Er ist gehorsam geworden, gehorsam bis zum Tod am Kreuz“, so drückt er damit genau den Gedanken aus, welcher in der von Baur angefochtenen Wendung enthalten ist. Hilgenfeld selber giebt in diesem Punkt den Irrtum des Meisters der Schule zu: „Diese Stelle, sagt er, schließt nichts weiter in sich, als was schon im 11. Kapitel unsres Briefs enthalten war.“ — Mehrere Mss. setzen an Stelle des Perf. γεγενῆσθαι den Aorist γενέσθαι; vielleicht mit Unrecht, denn es handelt sich um eine Thatsache, welche in ihren Resultaten für immer fortbesteht, wie das Folgende beweist. — Eine Verheißung befestigen heißt soviel als sie bestätigen dadurch, daß man sie erfüllt. Vergl. 2. Kor. 1, 19 und 20, eine Stelle, welche gleichsam die Erklärung der unsrigen bildet.

V. 9a. Die Heiden nahmen wohl auch einen Platz ein in den Weissagungen, die dem Volk Israel gegeben waren; aber Gott hatte sich in den vergangenen Zeiten nie unmittelbar an sie gewendet. Dieser Umstand verlieh dem Heil, welches ihnen so gut wie den Juden geschenkt worden war, in noch entschiedenerer Weise den Charakter einer freien Gabe. — Das Zeitwort δοξάσαι, verherrlichen, ist nicht ein Optativ, wie Hofmann will; der Wechsel in der Konstruktion

---

[1]) T. R. mit L Syr. liest δε (nun aber); alle andern: γαρ (denn).

[2]) T. R. mit DEFG It. Syr. liest Ιησουν Χριστον; L P.: Χριστον Ιησουν; ℵABC Χριστον.

[3]) T. R. mit ℵAELP liest γεγενησθαι; BCDFG: γενεσθαι.

wäre zu schroff. Es ist der Infinitiv des Aorist; dieser Infinitiv darf auch nicht, wie Meyer will, angesehen werden als Parallele zu βεβαιῶσαι, befestigen, und folglich als abhängig von εἰς, zu: „um zu bestätigen die Verheißungen .... und auf daß die Heiden verherrlichen ...." Damit wäre ja das Werk Gottes für die Heiden in Abhängigkeit gesetzt von dem Akt, mittelst dessen Jesus sich zum Diener des Gesetzes gemacht hat, den Juden zu gut, was, wenigstens in dieser Stelle, keinen Sinn hätte. Die ganz einfache Konstruktion ist die, daß man aus diesem Infinitiv wie aus dem vorhergehenden γεγενῆσθαι das Objekt von λέγω, ich sage, macht: „Wenn ich sage, Christus habe die einen wie die andern aufgenommen, um die Herrlichkeit Gottes ans Licht zu bringen, so will ich damit das sagen, daß wenn er sich einerseits zum Diener der Juden gemacht hat, um die göttliche Treue zu verherrlichen, die Heiden anderseits ihn verherrlichen um seiner Barmherzigkeit willen." — So entsteht jenes erhabene Duett, in welchem fortan der Dank der ganzen Menschheit erklingt. — Zur Unterstützung dieses Gedankens führt Paulus eine ganze Reihe von Stellen aus dem Alten Testament an, welche gleichsam um die Wette den künftigen Anteil der Heiden an dem ewigen Hallelujah verkündeten.

V. 9b—10: **„wie geschrieben stehet: Darum werde ich dich rühmen unter den Heiden und deinem Namen lobsingen.** 10 **Und er sagt weiter: Freuet euch, ihr Heiden, samt seinem Volk!"**

Die erste angeführte Stelle ist Psalm 18, 50. David, als Sieger über alle seine Feinde, kündet an, daß er sein Danklied werde erschallen lassen bis in die seinem Szepter unterworfenen heidnischen Länder, um auch diese Völker hereinzuziehen in die gemeinschaftliche Verherrlichung des Werkes Jehovas. Paulus geht von dem Gedanken aus, daß, was in der Person Davids unvollkommen sich vollzogen hat, in noch viel herrlicherer Weise sich verwirklichen muß in der seines Gegenbildes, des Messias.

Die zweite Stelle (V. 10) findet sich 5. Mos. 33, 43. Subjekt von λέγει, sagt, ist die Schrift oder Gott oder Mose. — Mose in seinem letzten Lied schildert die künftige Erlösung Israels und das Gericht über seine Widersacher; dann fordert er die Heiden, welche der Züchtigung entgangen sind, auf, ihren Freudengesang zu vereinigen mit dem des verherrlichten Israel. Der Apostel zitiert nach der Übersetzung der LXX. Letztere übersetzt nach einer Gestalt des Textes, welche nicht der unsres masoretischen entspricht, aber von Kennikot als Variante konstatiert worden ist. Nach dieser Lesart müßte man vor עַמּוֹ (sein Volk) die Präposition אֶת (mit) beisetzen, was dann zu dem Sinn der LXX und des Apostels führt: „Freuet euch, ihr Heiden, mit seinem Volke." Läßt man mit dem gewöhnlichen Text dieses אֶת weg, so kann man übersetzen: „Freuet euch, ihr Nationen, sein Volk", sei es nun, daß man mit de Wette den Ausdruck Nationen (גּוֹיִם) bezieht auf die zwölf Stämme Israels, oder daß man, mit Aquilas, Theodotion, Hofmann, ihn so versteht, die Heiden selber seien hier als das Volk Gottes bezeichnet. Bei der Erklärung de Wette's stünde die Anwendung, welche Paulus von jenem Worte macht, in keinerlei Zusammenhang mit dem Gedanken, den dasselbe in Wirklichkeit ausdrückte. Allein diese Erklärung ist nicht zulässig, weil Moses das Volk Israel nicht als גּוֹיִם, Heiden, bezeichnen konnte, namentlich nicht in einem Liede, welches ganz und gar auf dem Antagonismus zwischen Israel und den Heiden ruht. Die zweite Erklärung wäre möglich; sie würde stimmen zu dem Zweck, den der Apostel bei seinem Zitate hat. Nur muß man zugestehen, daß die Bezeichnung der Heiden als Gottes Volk in dem Lobgesang durch nichts vorbereitet worden ist. — Man könnte auch noch übersetzen mit

der *Vulgata* und *Segond*: „Nationen, lobet sein Volk", oder: „Singet das Lob seines Volkes." Aber es ist nicht natürlich, das Lob der Heiden auf Israel gehen zu lassen, statt auf Jehova. *Lange* und andere geben noch eine anderweitige Übersetzung: „Heiden, *machet daß* sein Volk *singe vor Freude* (indem ihr euch bekehrt zu dem Herrn)." הַרְנִין hat in der That diesen faktitiven Sinn, Ps. 65, 9. Indessen handelt es sich hier für die Heiden durchaus nicht darum, Israel in Jubel zu versetzen, sondern selber Jehovas Ruhm zu verherrlichen. Wenn die von Hofmann (s. oben) verteidigte Erklärung unzulässig ist, so bleibt nichts übrig, als der von den LXX zugelassenen Lesart, welche in den Text des Apostels übergegangen ist, zu folgen. — Der Gedanke, welcher in diesen beiden Zitaten ebenso wie in den zwei folgenden liegt, ist jedenfalls die Ankündigung der großen Thatsache: daß ein Tag kommen wird, da die Heiden Jehova preisen werden im Verein mit Israel.

V. 11—12: „**Und abermals**[1]**: Ihr alle, die Heiden, lobet den Herrn, und alle Völker sollen ihn preisen**[2]**! 12 Und Jesaja sagt ferner: Der Sprößling Isais und der da aufsteht, um über die Heiden zu herrschen, er wird sich erheben; die Heiden werden auf ihn hoffen.**"

Die dritte Stelle ist genommen aus Ps. 117, 1. Der Lobgesang zu Ehren Jehova's, zu welchem der Psalmist die Heiden auffordert, hat natürlich ihre Bekehrung und ihren Eintritt ins Reich Gottes zur Voraussetzung. — Die Lesart ἐπαινεσάτωσαν, *sie sollen loben*, ziehen wir dem T. R. ἐπαινέσατε, *lobet*, vor. Die zweite Person ist wahrscheinlich eine Korrektur nach dem vorhergehenden Satz. Die Mss. der LXX geben dieselbe Variante.

V. 12. Zitat aus Jesaja 11, 10. Der wörtliche Sinn des Hebräischen ist: „Und es wird an jenem Tage einen Sprößling Isais geben, der wird aufgestellt sein wie ein Panier für die Völker ...." An Stelle des Bildes von dem aufgerichteten *Panier* haben die LXX die Idee einer Persönlichkeit gesetzt, welche sich erhebt, um zu herrschen; im Anschluß daran zitiert Paulus. Für den Sinn kommt es aufs Gleiche heraus. — Mit welcher inneren Bewegung erinnert nicht Paulus an alle jene Stellen, deren jede gleichsam die Losung für sein eigenes Werk unter den Heiden war! Wenn man solche Zitate liest, versteht man, was er selber in V. 4, sicherlich aus seiner eigenen Erfahrung heraus, gesagt hat von der Ausdauer und der Tröstung, welche der tägliche Gebrauch der heiligen Schriften bei dem Gläubigen lebendig erhält, sowie von der immer neuen Hoffnung, welche dieselben einflößen. Dieser Gedanke der *Hoffnung* ist ausgedrückt in dem in V. 13 ausgesprochenen Wunsche. Denn jener Lobgesang, welcher schon jetzt bei den Heiden erschallt, ist die Frucht nicht bloß von dem Genuß der gegenwärtigen Güter, sondern auch und besonders von der Hoffnung der zukünftigen.

V. 13: „**So möge denn nun der Gott der Hoffnung euch erfüllen mit Freude und Frieden aller Art, dadurch daß ihr glaubet, damit ihr überreich seiet in der Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes.**"

Gott ist hier bezeichnet als der *Gott der Hoffnung*, in offenbarer Beziehung zu den letzten Worten des vorhergehenden Zitats: „die Heiden werden auf ihn hoffen." Paulus sieht und die Kirche soll mit ihm sehen, wie die ganze Heidenwelt im Verein mit den Juden den Herrn verherrlicht. Durch diese Beziehung des V. 13 zu den vorhergehenden bezeichnet der Apostel seine

---

[1]) BDEF It. Syr. lesen λεγει (er *sagt*) nach παλιν (*abermals*).

[2]) T. R. mit FGLP liest επαινεσατε (*preiset*) statt επαινεσατωσαν (*sie sollen preisen*), wie alle andern lesen.

Leser deutlich als ehemalige Heiden. Je reicher der Besitz der gegenwärtigen Güter ist (Friede und Freude), welche der Gläubige aus dem unablässig erneuerten Akt des Glaubens schöpft (ἐν τῷ πιστεύειν, wörtlich durch das Glauben), um so mehr erhebt sich die Seele zur lebendigen Anschauung der zukünftigen Güter und ist, nach dem Ausdruck des Apostels, überreich an Hoffnung, oder strömt davon über. — Die letzten Worte: durch die Kraft des heiligen Geistes weisen die Leser noch einmal, wie 14, 17, hin auf die wahre Stärke, welche sie suchen müssen, im Gegensatz zu der selbstgemachten Kraft, durch die man sich so leicht über die andern erhebt. Die erstere einigt, denn sie ist zu dienen bemüht (15, 1), während die zweite trennt.

Vermöge der sehr scharf hervortretenden Beziehung dieser ganzen letztbehandelten Stelle auf das Amt des Apostels selbst bildet dieser Abschnitt zugleich den Schluß der didaktischen Abhandlung, welche den Hauptteil des Briefs ausmacht, und den Übergang zu dem Schluß in Briefform, welcher gleichsam der Umschlag des Briefs ist und in welchem Paulus von dem dermaligen Stand seines apostolischen Werks zu handeln gedenkt.

Die Gründe, welche Baur gegen die Echtheit des ersten Teils dieses Kapitels anführt, sind wertlos. Der Geist der Versöhnlichkeit gegenüber dem Judaismus, welchen Baur so unvereinbar hält mit dem Charakter des Paulus, hat im Gegenteil unaufhörlich ihn bei seinem Werk beseelt. Weil er die Notwendigkeit fühlte, in Einigkeit zu bleiben mit den Zwölfen, kehrte er nach jeder seiner Missionsreisen nach Jerusalem zurück, „um“, wie er selber sagt Gal. 2, 2, „nicht vergeblich gelaufen zu sein“. Die Sammlungen, welche er in den Gemeinden der Heidenwelt zum Besten der Judenchristen in Palästina veranstaltete, hatten denselben Zweck. Es war der gleiche wie bei den persönlichen Zugeständnissen, von welchen er 1. Kor. 9, 21 ff. redet und mittelst deren er „schwach ward mit den Schwachen“, ganz so wie er es in diesem Abschnitt den Starken anbefiehlt. Hilgenfeld sagt mit Recht: „Was man hier für unpaulinisch erklärt, lehrt nach meiner Überzeugung nur, daß es seit Marcion auch ein einseitiges Paulusbild giebt, nach welchem man den wirklichen Paulus noch jetzt zurecht machen will“ (Einleit. S. 323). Es wird sich zeigen, daß diese Bemerkung gerade so auch die von Baur und Lucht an dem zweiten Teil unsres Kapitels geübte Kritik trifft.

Nach Schultz würde mit V. 7 der eigentliche Brief an die Römer wieder beginnen, welchem die ganze moralische Abhandlung 12, 1—15, 6 ursprünglich fremd gewesen wäre. Daraus würde folgen, daß das darum in V. 7 sich unmittelbar an das Ende von Kap. 11 anschließen würde. Diese Verknüpfung hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Die sowohl den Heiden als den Juden (11, 32) erzeigte Erbarmung ist ganz geeignet, die Aufforderung zu gegenseitiger freundlicher Aufnahme in unsrem 7. Verse zu rechtfertigen. Allein nichtsdestoweniger ist diese Beziehung entschieden eine erkünstelte: 1) weil der Zweck des 11. Kapitels der war, die Gnadenerweisungen Gottes an dem Volk Israel zu rechtfertigen, und keineswegs der, auf eine Vereinigung der Juden und Heiden in der Gemeinde hinzuarbeiten; 2) weil V. 7 in deutlicher und gewissermaßen buchstäblicher Wechselbeziehung steht nicht zu irgendwelchem Wort von Kap. 11, sondern zu den drei ersten Versen von Kap. 14.

Schließlich haben wir aus diesem ganzen Abschnitte, 14, 1—15, 13, noch eine Folgerung zu ziehen, betreffend die Zusammensetzung der römischen Gemeinde. Wir eignen uns in dieser Hinsicht die Bemerkung Hilgenfeld's an, welcher erklärt, in dieser Stelle, wenn irgendwo, gebe sich die wirkliche Zusammensetzung dieser Gemeinde kund; nur wenden wir dieselbe in einem von dem seinigen ganz verschiedenen Sinne an. Jener Gelehrte giebt nämlich allerdings zu, Paulus

wende sich an die römischen Christen in ihrer großen Mehrheit als an Starke (14, 1 und 15, 1), aber er weigert sich, den Schluß daraus zu ziehen, daß die Majorität der Gemeinde ihrer Überzeugung nach paulinisch und ihrer Herkunft nach heidenchristlich gewesen sei. Wie kann er sich dieser Folgerung entziehen? Dadurch, daß er annimmt, Paulus drücke sich in dieser Weise aus, „weil er von den Lesern im ganzen das Beste hoffe", d. h. er bezeichne sie hier nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie nach seiner Hoffnung sein werden. Diese Ausflucht des gewandten Kritikers wird wohl niemanden befriedigen.

Reuß kommt angesichts unsrer Stelle in nicht geringere Verlegenheit. In seiner „Geschichte der Schriften des N. T." drückte er sich folgendermaßen aus: „Dieser Abschnitt ist so geschickt gestellt, daß man glauben könnte, die freiere Ansicht sei in Rom die herrschende gewesen, während doch wohl das Gegenteil der Fall war." Reuß wollte also lieber dem Apostel eine seines Charakters unwürdige Taktik zuschreiben, als daß er auf seine vorgefaßte Idee von einer judenchristlichen Majorität in dieser Gemeinde verzichtete. In seinem Kommentar zu den paulinischen Briefen spricht er sich etwas anders aus: „Es ergiebt sich hieraus klar", sagt er, „daß der Verfasser die christliche Gemeinschaft in Rom als nicht ausschließlich aus Juden bestehend ansieht." Das ist sicherlich klar, und niemand hat je bestritten, daß es in Rom andere Christen als solche von jüdischer Herkunft gegeben habe. Allein dieses Zugeständnis ist ganz ungenügend. Statt nicht ausschließlich müßte man sagen nicht wesentlich, wenn man dem Text, wie wir ihn vor Augen haben, gerecht werden wollte. Wir haben gesehen, daß es auch Mangold nicht gelungen ist, jener Folgerung zu entgehen. Und wenn Schultz zwar anerkennt, daß die Starken Pauliner seien, und zugleich, daß sie die Mehrheit in der Gemeinde bilden, daraus aber den Schluß zieht, der ganze Abschnitt 14, 1—15, 6 könne nicht an die römische Gemeinde gerichtet sein, in Anbetracht dessen, daß sie der Mehrheit nach judenchristlich war, so wird er uns gestatten, hierin einfach ein Geständnis der Unrichtigkeit dieser letzteren Ansicht zu sehen und gerade in entgegengesetztem Sinn folgenden Schluß zu ziehen: Da dieser Abschnitt nicht an eine judenchristliche Gemeinde geschrieben sein kann und da er an die römische Gemeinde gerichtet ist, so war diese Gemeinde, in ihrer Mehrheit, nicht judenchristlich.

Schluß in Briefform.

15, 14 — 16, 27.

Die (theoretische und praktische) Abhandlung ist nun zu Ende; die 1, 16 unterbrochene Briefform tritt mit unserm 14. Vers wieder ein. So steht denn der folgende Teil in enger Wechselbeziehung zum Eingang, 1, 1—15. Der Apostel entschuldigt sich wegen der Freiheit, mit der er an die römischen Christen geschrieben hat, indem er an sein Apostelamt bei den Heiden erinnert (15, 14—16). Diese Stelle entspricht der in Kap. 1, V. 14 und 15, wo er sich für einen Schuldner des Evangeliums gegenüber den Heiden, die Römer inbegriffen, erklärt. Er legt dann dar (15, 17—24), was ihn bis dahin im Morgenland zurückgehalten habe. Damit vervollständigt er, was er 1, 11—13 von der Unmöglichkeit gesagt, in welcher er sich zuvor befunden, Rom zu besuchen. Die persönlichen Grüße, welche wir im ersten Teil des 16. Kapitels finden, entsprechen der Adresse 1, 7: „Allen, die in Rom sind, den Geliebten Gottes." Die Doxologie endlich, welche das 16. Kapitel und die ganze Schrift abschließt (V. 25—27), führt uns wieder zu dem Gedanken zurück, mit welchem der Brief begonnen hatte (1, 1 f.): nämlich der Verwirklichung des göttlichen Plans durchs Evangelium, wie sie zum voraus schon im alten Bunde verheißen

war. So schließt sich der Ring; bei jeder anderen Auffassung (ob man nun das Ende des Briefs in Kap. 11 oder in Kap. 14 verlegt) wird er durchbrochen.

Dieser Abschluß befaßt folgende Abschnitte:

1) 15, 14—33, wo der Apostel Erklärungen persönlicher Art giebt über seinen Brief, über sein Werk im allgemeinen, über seinen bevorstehenden Besuch in Rom und über die Reise, die er vorher nach Jerusalem machen muß;
2) 16, 1—16: Empfehlung; Grüße des Apostels und der Gemeinden;
3) 16, 17—27: Warnung, Aufträge, Schluß.

Dreißigster Abschnitt.

15, 14—33.

Persönliche Erklärungen.

Dieser Abschnitt ist bestimmt, dem Geist der Leser klaren Aufschluß zu geben über das Verhalten des Apostels ihnen gegenüber. Zuerst eine Erklärung in Betreff der Sendung dieses Briefs selbst, V. 14—16.

V. 14—15: **„Ich bin nun aber versichert, auch ich meinerseits, in Hinsicht auf euch, meine Brüder, daß auch ihr**[1]) **alle voll Trefflichkeit seid, erfüllt mit aller**[2]) **Erkenntnis, befähigt, euch auch unter einander zurechtzuweisen.**[3]) 15 **Doch habe ich euch, Brüder**[4]), **kühner**[5]) **geschrieben, als wollte ich euch bis zu einem gewissen Grad jene Dinge wieder ins Gedächtnis rufen, um der Gnade willen, die mir von Gott**[6]) **gegeben worden ist."**

Die Anrede: meine Brüder ist veranlaßt durch die Rückkehr zu der brieflichen Form. — Ich selber auch: obgleich ich mir erlaubt habe, in dieser Weise an euch zu schreiben. Der Apostel giebt ihnen zu verstehen, daß die so umfassende Belehrung, welche er ihnen in diesem Brief gegeben, ihren Grund nicht habe in einem Mangel an Vertrauen zu ihrer christlichen Erleuchtung; er teilt die allgemein herrschende gute Meinung von der geistlichen Fähigkeit der Glieder dieser Gemeinde. Die Auslassung der Worte καὶ αὐτοί, auch ihr, in den Gräko-Lat., darf sie nicht verdächtig machen. „Auch ihr, an die ich in dieser Weise schreibe, seid sehr wohl imstande, euch gegenseitig zu belohnen und zurechtzuweisen." Die Eigenschaften, mit welchen der Apostel dieses günstige Urteil begründet, sind moralischer und intellektueller Art zugleich. Sie sind voll Trefflichkeit, ἀγαθωσύνη; dieses Wort bezeichnet die praktische Tüchtigkeit, die Charakterfestigkeit, die Reife des geistlichen Lebens. Sodann besitzen sie im Überfluß christliche Erkenntnis aller Art, πᾶσα γνῶσις. Liest man τῆς, die, so bezeichnet dieses Wort die ganze christliche Erkenntnis, die eine Gemeinde haben kann und soll. Es ist ein merklicher Unterschied zwischen diesem Zeugnis und dem den Korinthern erteilten Lob (1. Kor. 1, 5), wo Paulus nur diese zweite Art von Gaben hervorhebt (Erkenntnis und Rede). — Aus diesen beiden Arten von Eigenschaften folgt die Fähigkeit, die

---

1) Die Worte και αυτοι (auch ihr) sind von DEFG It. ausgelassen.
2) ℵBP lesen της (der) vor γνωσεως (Erkenntnis).
3) L Syr. lesen αλλους (andere) statt αλληλους (einander).
4) ℵABC lassen αδελφοι (Brüder) weg.
5) AB: τολμηροτερως statt τολμηροτερον.
6) T. R. liest mit 7 Mjj. υπο (durch) statt απο (von), wie ℵBF lesen.

sie haben, für ihre Erbauung und gegenseitige Zurechtweisung selber Sorge zu tragen. Man muß lesen ἀλλήλους, einander, nicht ἄλλους, andere, wie eine Mj. und die syrische Übersetzung lesen. Καί, auch, oder sogar: „sogar unter euch, ohne die Mitwirkung eines fremden Lehrers." Nach Mangold, Reuß, Sabatier hätte Paulus diesen Brief geschrieben in der Absicht, die gesetzlichen Anschauungen der Leser in eine paulinische Überzeugung umzubilden. Aber was ist bei dieser Auffassung von unsrer Stelle zu halten! Daher die Behauptung Baur's, diese Worte seien das Werk eines späteren Schriftstellers, welcher gesehen habe, was für einen schlimmen Eindruck dieser Brief auf die Judenchristen in Rom hervorgebracht habe, und der deshalb versuchte, denselben abzuschwächen durch die Beifügung der Kap. 15 und 16 und speziell dieser Stelle. Allein die römische Gemeinde konnte in Ansehung der Erkenntnis und des christlichen Lebens sehr gefördert sein, ohne daß doch ein Brief, wie der unsrige, ein überflüssiges Werk gewesen wäre. Nur das ist undenkbar, daß Paulus sich in dieser Weise ausgedrückt hätte, wenn der Glaube dieser Gemeinde nicht mit dem seinigen in Übereinstimmung gewesen wäre. Natürlich bezogen sich solche Ausdrücke nicht auf alle Glieder derselben, sondern entsprachen der Wirklichkeit nur, wenn man sie auf die Gemeinde in ihrer Gesamtheit bezog, in dem Sinn, daß sie in ihrer eigenen Mitte die Lehrer, Propheten und Evangelisten besaß (12, 6—8), welche sie leiten und ihr Wachstum fördern konnten.

V. 15. Das δέ ist adversativ: allein, nichtsdestoweniger; und der Komparativ τολμηρότερον, kühner, erklärt sich eben aus dem Gegensatz zu V. 14: „freier heraus, als ich, wie es scheinen mag, hätte thun sollen gegenüber einer solchen Gemeinde." Die Wiederholung der Anrede: Brüder (welche bei den Alex. fehlt) ist unter diesen Umständen ganz natürlich; sie drückt noch einmal das Gefühl der Gleichheit aus, mit welchem der Apostel ihnen gerne nahe treten möchte. — Bei der Erklärung des Folgenden hängt alles ab von der grammatischen Konstruktion und der Bedeutung des ἀπὸ μέρους, das wir übersetzt haben mit: bis zu einem gewissen Grad, und das wörtlich bedeutet: teilweise. Mehrere beziehen diese Einschränkung auf das Verbum: ich schreibe euch (Meyer z. B.), und lassen sie nur von einigen besonders starken Stellen des Briefs gelten, wie z. B. 6, 12 f.; 8, 9; 11, 17—24; 13, 13—14. Aber was soll denn in diesen Stellen so ganz von dem übrigen Brief Verschiedenes enthalten sein, was Grund zu einer besonderen Entschuldigung geben würde? Hofmann bezieht das „teilweise" auf das Fragmentarische in der Lehrdarstellung des Römerbriefs. Allein in keinem Brief giebt Paulus eine Darlegung der evangelischen Wahrheit, welche die Bezeichnung fragmentarisch weniger verdienen würde. Ich habe dieses ἀπὸ μέρους, teilweise, in der ersten Auflage in der Weise erklärt, daß ich die darin enthaltene Beschränkung auf den Ausdruck ἐπαναμιμνήσκων, ins Gedächtnis zurückrufend, bezog, in dem Sinn, der Apostel habe ihnen nicht geschrieben, um ihnen neue Dinge mitzuteilen, sondern großenteils, um ihnen solches ins Gedächtnis zurückzurufen, was ihnen schon bekannt war. So würde sich das ὡς, wie um . . ., gut erklären: mehr wie wenn er sie erinnern, als wie wenn er sie belehren wollte. Er hat sie nicht als Katechumenen behandeln wollen; er hat nicht vergessen, daß es Brüder sind und zwar solche, die schon zu den geförderten gehören. Ich glaube nicht, daß diese Erklärung, wie Weiß meint, wegen der Stellung des ἀπὸ μέρους vor ὡς unmöglich ist. Sonst bleibt nichts übrig, als auf die seinige zurückzukommen, welche auch diejenige Luthardt's ist (siehe oben).

Wenn Paulus sich erlaubt hat, ihnen gegenüber so zu verfahren, so geschah es nicht eigenmächtig und willkürlich, sondern kraft des Auftrags, den er

empfangen hat, und der Gabe, die ihm zur Erfüllung desselben verliehen worden ist. Darauf weist das διὰ τὴν χάριν hin, um der Gnade willen, nicht: durch die Gnade, was wegen des Akkusativs nicht zulässig ist. Es handelt sich, wie der folgende Vers zeigt, um seinen Beruf als Heidenapostel, kraft dessen er in dieser Weise an die römische Gemeinde hat schreiben dürfen. Zwischen den beiden Lesarten ὑπό, „durch Gott", und ἀπό, „von seiten Gottes", kann man schwanken. Die erstere verdient vielleicht im Zusammenhang den Vorzug, da sie ein unmittelbareres göttliches Eingreifen bezeichnet.

V. 16: **„Auf daß ich sei ein Diener Jesu Christi bei den Heiden [1]), das Priesteramt des Evangeliums Gottes führend, damit die Opfergabe der Heiden ihm wohlgefällig werde, indem sie geheiligt wird durch den heiligen Geist."**

Die Gnade des Apostolats war dem Paulus erteilt worden zur Erfüllung einer erhabenen Aufgabe, nämlich die Heidenwelt Gott priesterlich als Opfergabe darzubringen. Das Wort λειτουργός bezeichnet einen öffentlichen Beamten auf religiösem oder politischem Gebiet. Hier handelt es sich um die Predigt des Evangeliums in der Heidenwelt, zu dem Zweck, daß die Heiden durch den Glauben an die Predigt eine Opfergabe werden, welche Paulus Gott darbringen kann, wie der Priester einst das Brandopfer darbrachte. Man sieht, daß der Dienst, zu welchem Jesus Christus den Apostel berufen hatte, nicht bloß im Predigen bestand, welches vielmehr nur den Anfang desselben bildete; sein Apostolat hatte einen priesterlichen Charakter, wie der Ausdruck ἱερουργεῖν zeigt, welcher bedeutet: „priesterlich darbringen" (siehe Meyer). Dieses Wort bezeichnet den inneren Akt, vermöge dessen der Apostel das ihm anvertraute Gebiet der Heidenwelt und besonders die Gemeinden, die er in demselben hatte gründen dürfen, beständig Gott darbrachte und weihte. Wir wissen, wie er ohne Unterlaß für sie alle betete (vergl. 1, 8—10 und den Anfang aller Briefe). Unter dem „Evangelium" darf man hier, wie anderwärts (siehe zu 1, 8), nicht den Inhalt, sondern den Akt der Predigt selbst verstehen. — Der Zweck dieses geistlichen Priesteramts ist, aus dieser Heidenwelt, die augenblicklich eine verdorbene Masse ist, mehr und mehr eine Gott wohlgefällige Opfergabe zu machen. Vergl. Phil. 2, 17. — Τῶν ἐθνῶν, der Heiden, ist ein Genitiv der Apposition: die Opfergabe, welche besteht in ihrer geheiligten Person. Diese Heiligung ist das Werk des heiligen Geistes; da, wo das Evangelium im Glauben angenommen worden ist, wird dieses Wort vom Heil im Herzen besiegelt durch die Kraft von oben, welche die gläubige Seele für den Dienst Gottes heiligt (Eph. 1, 13). Mit dem Ausdruck: geheiligt durch den heiligen Geist spielt der Apostel wahrscheinlich an auf die levitische Vorschrift, nach welcher das auf den Opferkuchen gestreute Salz die Bedingung seiner Annahme von seiten Gottes war. Weiß meint, es handle sich hier um den Akt der Taufe.

Aus der Art und Weise, wie Paulus in dieser Stelle seinen Brief rechtfertigt mit seinem Beruf als Heidenapostel, geht klar hervor, daß die römischen Christen ihrer Mehrzahl nach heidnischer Herkunft waren. Die Verteidiger der judenchristlichen Zusammensetzung der Gemeinde suchen auf zweierlei Art dieser Folgerung zu entgehen. Mangold erklärt diese Verse in folgendem Sinn: „Als Heidenapostel mußte ich mich in diesem Briefe mehrmals mit etwas rücksichtsloserer Energie ausdrücken, als es gegenüber von judenchristlichen Lesern,

[1]) B läßt die Worte εις τα εθνη (bei den Heiden) weg.

wie ihr, passend schien; aber ich mußte die Rechte derer wahren, zu deren Apostel mich Gott gemacht hat." Allein was berechtigt uns, die Beziehung des Wortes τολμηρότερον, kühner, zu beschränken auf einige, die Berufung der Heiden betreffende Stellen des Briefs? Dieser Ausdruck geht auf den Charakter der ganzen Schrift als Lehrschrift; das ergiebt sich aus der Anknüpfung des 15. Verses an den 14. Erfüllt mit der Erkenntnis, wie die Römer es waren, schienen sie eines so vollständigen Unterrichts nicht zu bedürfen. Ferner beweist die folgende Schilderung des Apostolats des Paulus (V. 16—20) deutlich, daß er hier nicht bloß von einigen Stellen seines Briefs spricht, sondern von dem ganzen Brief als einem Bestandteil seines apostolischen Wirkens. Endlich bemerkt Weizsäcker ganz richtig, der Apostel erkläre seinen Brief mit der Pflicht, welche seine Aufgabe, für die Erbauung der Heiden zu sorgen, ihm auferlege, und keineswegs mit dem Recht, das er hat, ihre Sache gegenüber den Judenchristen zu führen. — Volkmar, welcher den gleichen Zweck verfolgt, wie Mangold, hat eine andere Erklärung versucht[1]): „Ich bleibe mir, würde Paulus sagen, wohl bewußt, einzig der Heidenapostel zu sein, und denke nicht daran, indem ich euch also schreibe, in eine Gemeinde mich einzudrängen, welche mir nicht angehört, da sie ja judenchristlichen Ursprungs ist; und gerade das hat mich bis jetzt verhindert, euch zu besuchen, da es ja durchaus nicht meine Absicht ist, auf einen fremden Grund zu bauen; jetzt aber, da ich nicht mehr Raum habe in den Gegenden des Morgenlandes, will ich mich nach Spanien begeben und werde durchreisend euch sehen (V. 17—24)." Diese Verknüpfung ist geistreich, aber unmöglich. Erstlich steht ihr das διὰ τὴν χάριν „in kraft der Gnade, welche mir gegeben worden ist" entgegen; Paulus hätte vielmehr sagen müssen: „trotz der Aufgabe, die mir anvertraut worden ist..." Sodann sagt der Apostel im Folgenden keineswegs, er habe Rom noch nicht besucht wegen des judenchristlichen Charakters der Gemeinde, sondern er habe es nicht gethan, bloß weil er noch im Orient durch näherliegende Pflichten zurückgehalten sei. Mögen nun die Gründer der römischen Gemeinde Judenchristen gewesen sein oder nicht, mögen die durch sie vereinigten Gläubigen diesen Charakter gehabt haben oder nicht: der Apostel macht keinerlei Anspielung auf diese Seite der Frage, — Beweis genug, daß es ihm bei seiner Ausführung darauf nicht ankam. — Lucht hat wollen in dem Fehlen des Titels Apostel, für welchen in V. 16 λειτουργός gesetzt ist, einen Beweis der Unechtheit dieser Stelle finden. Durch Vermeidung dieses Titels hätte der Fälscher die Empfindlichkeit der Judenchristen in Rom zu schonen gesucht. „Aber", entgegnet Hilgenfeld, „ist auch das Wort nicht da, so ist doch die Sache da." Und in der That V. 16 ist nichts anderes als die Umschreibung des Begriffs: Apostel der Heiden. Und wenn Paulus hier die Umschreibung dem Titel selber vorgezogen hat, so geschah es, weil dieselbe, viel mehr als der letztere, geeignet war, den Schritt zu erklären, den er zu thun sich erlaubt hatte mit der Abfassung eines derartigen Schreibens an eine Gemeinde, welche er nicht gegründet hatte und sogar nicht einmal kannte. Warum sollte der Fälscher, der es wagte, den Apostel so reden zu lassen, Bedenken getragen haben, ihm die Anwendung auch des Titels Apostel zuzuschreiben?

Die Mission des Paulus ist nunmehr im Morgenland vollendet; sie ist hier von den größten Erfolgen begleitet gewesen; er steht jetzt im Begriff, seine Aufgabe zu Ende zu führen, indem er sich ins Abendland begiebt. Dies ist der Inhalt der folgenden Stelle, V. 17—24, deren etwas freies Verhältnis zum Vorhergehenden man ohne Mühe versteht.

Blick auf das bisherige und künftige Wirken des Apostels: V. 17—24.

---

[1]) Paulus, Römerbrief, S. 60—61.

V. 17—19: „So habe ich nun Grund mich zu rühmen[1]) in Christo Jesu im Dienste Gottes. 18 Denn ich wagte nichts zu nennen[2]), was Christus nicht gethan hätte durch mich zum Gehorsam der Heiden, in Wort und Werk, 19 in Kraft[3]) von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes Gottes[4]), also daß ich das Evangelium von Christus vollendet habe von Jerusalem und den umliegenden Gegenden bis nach Illyrien."

So — nun: kraft jenes Apostelamts unter den Heiden, vermöge dessen ich mich ermächtigt gefühlt habe, euch zu schreiben, wie ich gethan. Liest man den Artikel τήν vor καύχησιν: „das Rühmen", so ist der Sinn: „ich habe also jenes Rühmen (der Diener Christi bei den Heiden zu sein)." Allein dabei werden die letzten Worte: im Dienste Gottes überflüssig. Man muß also den Artikel weglassen; der Sinn ist der: „ich habe wahrlich Grund, mich zu rühmen in dem, was den Dienst Gottes betrifft." Der Ausdruck τὰ πρὸς θεόν, wörtlich: „in dem, was Gott betrifft", ist gewissermaßen terminus technicus in der liturgischen Sprache der Juden zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Funktionen (Hebr. 2, 17; 5, 1 u. s. w.). Es schließt sich also dieser Ausdruck ganz an dieselbe Gedankenreihe an, wie alle im vorhergehenden Vers (ἱερουργεῖν, λειτουργός, προσφορά, ἡγιασμένη). — Die Worte: in Christo Jesu dienen dazu, das was der Ausdruck sich rühmen etwa Auffallendes haben könnte, zu mildern. — Indem dieser Vers an das von Paulus im Dienste Gottes schon vollbrachte Werk erinnert, rechtfertigt er vollends das τολμηρότερον, den etwas kühnen Charakter der Sendung eines solchen Briefs.

Dieser 17. Vers ist zugleich der Übergang zum Folgenden. Zur Bestätigung seiner apostolischen Mission an die Heiden legt Paulus die außerordentlichen Erfolge dar, welche er erzielt hat: 1) unter dem Gesichtspunkt der Art und Weise der Arbeit: V. 18—19a; 2) in Beziehung auf die Ausdehnung des vollbrachten Werks: V. 19 b.

V. 18. Die Worte: „Ich werde nicht wagen, etwas zu sagen", bedeuten nach Meyer, Weiß und anderen, er werde sich nicht erlauben, zu seinem Ruhm Thatsachen anzuführen, welche Christus nicht in Wirklichkeit durch ihn vollbracht hätte. Allein brauchte denn der Apostel die Christen Roms zu versichern, daß er kein gemeiner Lügner sei? Eine derartige Verteidigung seiner Wahrhaftigkeit wäre etwa am Platze gewesen in den Korintherbriefen, da, wo er die Anklagen seiner Gegner zurückweist (2. Kor. 1) oder einen Vergleich zieht zwischen der Arbeit jener Leute und der seinigen (2. Kor. 10). Aber wie kann man sich denken, daß der Apostel den Römern die Zusicherung gegeben habe, daß sie es nicht mit einem Schwindler zu thun haben? Überdies kann sich die folgende Aufzählung: in Wort, in Werk, in Kraft keinenfalls auf bloß fingierte Thatsachen beziehen. Der Ausdruck τι ὧν bezeichnet notwendig wirkliche Thatsachen; und der Sinn kann daher nur der sein: „Es wäre eine Kühnheit von meiner Seite, wenn ich auch nur Ein Kennzeichen des Apostolats anführen wollte, durch welches Gott meinen Dienst bei den Heiden nicht wirklich legitimiert hätte, wie er den der Zwölfe bei den Juden legitimiert hat." Es ist dies eine sehr feine Wendung, um auszudrücken, daß es leichter wäre, ihn einer Lüge zu überführen, wenn er eines der Zeichen, durch welche seine apostolische Macht besiegelt worden ist, weglassen würde, als

---

1) BCDEFG lesen την (das) vor καυχησιν, was ℵALP und die Mnn. weglassen.
2) DEFG lesen ειπειν statt λαλειν.
3) DEFG lesen αυτου nach δυναμει.
4) T. R. mit ℵLP Syr^sch liest πνευματος θεου (Geist Gottes); ACDEFG It. lesen πνευματος αγιου (heiliger Geist); B: πνευματος (Geist) kurzweg.

wenn er sie offen aufzählt, so wie er es hier thut. In der That, es hieße einen Schatten auf das Verhalten Gottes selbst werfen, wenn er den Gedanken aufkommen lassen würde, daß Gott bei ihm eines der Zeichen vorenthalten habe, durch welche er seine wirklichen Sendboten legitimiert. Das: „Ich werde nicht wagen . . .“ ist gleichsam der Paroxysmus der καύχησις von V. 17. Die Ehre der Heiden würde in den Augen des Paulus einen Stoß erleiden, wenn ihr Apostel nicht ebenso legitimiert worden wäre, wie alle andern. Dieser Sinn erscheint Weiß seltsam; nach meiner Ansicht ist es der einzig mögliche. Vergl. 2. Kor. 12, 11 f. — In dem Ausdruck „im Wort“ sind alle, öffentlich und privatim, gehaltenen Lehrvorträge befaßt; und in dem Ausdruck „im Werk“ die Arbeiten, die Reisen, die Sammlungen, die Leiden, die Opfer aller Art, ja auch die Wunder, wiewohl letztere wegen ihres besonderen Charakters hernach als eine Kategorie für sich erwähnt werden.

V. 19. Der Ausdruck: die Macht der Zeichen wird von Meyer erklärt in dem Sinn: „die von den Zeichen ausgehende Macht über die Menschen.“ Natürlicher scheint mir die Auffassung: „die in den von mir vollbrachten Zeichen sich äußernde (göttliche) Macht.“ Die wunderbaren Thaten werden Zeichen genannt in Beziehung auf die Bedeutung, welche Gott denselben beilegt und welche die Menschen darin erkennen sollen, und Wunder (τέρας) in Beziehung auf die Natur und ihre Gesetze, von deren immer gleichem Grunde das wunderbare Ereignis so scharf sich abhebt. — Die Macht des Geistes kann die von dem göttlichen Hauch ausgehende schöpferische Kraft bezeichnen; doch scheint mir hier die nähere Bestimmung in der Person des Paulus zu liegen: „die Kraft, mit welcher der Geist mich erfüllt.“ — Man liest besser mit dem T. R.: der Geist Gottes, als: der heilige Geist (mit sechs Mjj.); denn es handelt sich vielmehr um Stärke als um Heiligkeit; oder ist nicht die noch kürzere Lesart des Vatic. vorzuziehen, welcher einfach liest: des Geistes?

Im zweiten Teil des Verses geht Paulus von der Kraft, von welcher seine Thätigkeit begleitet war, über zu dem Umfang der erzielten Erfolge. Letzterer ist die Wirkung der ersteren; daher das ὥστε, also daß. An die Stelle des vorhergehenden Subjekts, Christus, tritt das persönliche Fürwort ich, weil bei dem Akt der Predigt der menschliche Faktor im Vordergrund steht. In dem Wort κύκλῳ, im Umkreis, hat man (Hofmann und andere) die Bezeichnung des Gangs der apostolischen Evangelisation gefunden, in dem Sinn, daß Paulus von Jerusalem aus nicht in gerader Richtung nach Illyrien gezogen sei, sondern in einem weiten Bogen. Dieser Gedanke ist aber doch nicht natürlich und hat einen etwas prahlerischen Anstrich. Viel einfacher ist es, jenen Ausdruck im Umkreis (oder in der Umgebung) zu fassen als dazu bestimmt, den mit dem Wort Jerusalem angegebenen Ausgangspunkt zu erweitern: „Jerusalem, mit den Gegenden umher.“ In der That hatte ja Paulus eigentlich in Damaskus, dann in Arabien, das Evangelium zu predigen begonnen. Da aber Jerusalem der den abendländischen Christen bekannteste Punkt war, so nennt er bloß diese Hauptstadt. — Wenn man, wie Meyer, es ablehnt, dem Wort εὐαγγέλιον die Bedeutung evangelische Predigt zu geben, so ist es unmöglich, hier für das Wort πληροῦν, erfüllen, einen natürlichen Sinn zu finden. Mit Luther zu übersetzen: „alles mit dem Evangelium erfüllen“, ist gegen die Grammatik. Meyer faßt es so: dem Evangelium seine volle Entwickelung geben (indem man es überall verbreitet). Allein die Ausdrucksweise wäre in diesem Fall nicht natürlich. Man darf sich aber nur den Akt der Predigt des Evangeliums im Morgenland denken als eine zu erfüllende Aufgabe oder als ein zu erreichendes Ideal, und die Bedeutung von πληροῦν wird klar. — Baur

hat hier eine auffallende Übertreibung gefunden und darin ein Zeichen von Unechtheit gesehen. Allein es liegt auf der Hand, daß der Apostel nicht behaupten wollte, er habe das Werk der Predigt zu Ende geführt, auch bezüglich der kleinen Städte und der Landgemeinden in den Gegenden, welche er evangelisiert hatte. Wenn er in den großen Mittelpunkten, wie Thessalonich, Korinth, Ephesus, die Fackel aufgesteckt, erachtete er seine Aufgabe als Apostel für vollständig erfüllt. Er rechnete eben für die fernere Evangelisation der Provinzen auf die in diesen Hauptstädten gegründeten Gemeinden. — Die hier erwähnte Thatsache der Predigt des Apostels in Illyrien hat derselbe Gelehrte für unannehmbar erklärt. Keine der uns bekannten Reisen des Apostels hatte ihn in diese „rauhe und unwirtliche" Gegend geführt. Die rauhe Natur eines Landes hielt den Apostel Paulus nicht ab, in ihr zu predigen. Darf man etwa daraus, daß jene Mission in der Apostelgeschichte nicht erwähnt ist, schließen, sie sei eine Fabel? Dieses Buch redet ja auch nicht von den drei Jahren, welche Paulus, nach Gal. 1, 17, in Arabien zugebracht hat; daraus zieht aber niemand den Schluß, diese Thatsache sei falsch und der Brief an die Galater unecht. Ein Fälscher hätte sich im Gegenteil wohl gehütet, auf andere Thatsachen im Leben des Apostels Bezug zu nehmen, als auf diejenigen, welche allgemein bekannt waren. Inwiefern soll es übrigens unwahrscheinlich sein, daß der Apostel in der Zeit zwischen seiner Abreise von Ephesus (Pfingsten 57 oder 58) bis zu seiner Ankunft in Korinth (Dezember 58), da er doch damals in Macedonien sich aufhielt, einen Abstecher an die Küste des adriatischen Meeres machte? Das erforderte nur wenige Tage. Die Apostelgeschichte beabsichtigt keineswegs, das Leben des Petrus oder Paulus im einzelnen zu erzählen.

V. 20—21: **„Und dies, indem ich meine Ehre darein setze [1]), zu evangelisieren nicht da, wo Christus schon verkündigt worden war, auf daß ich nicht baue auf den von andern gelegten Grund;** 21 **sondern wie geschrieben steht: diejenigen, welchen noch nichts von ihm verkündet worden war, werden ihn sehen, und die, welche nicht von ihm hatten reden hören, werden ihn kennen lernen."**

Um die Wirklichkeit seines Apostelberufs unter den Heiden zu bestätigen, hat Paulus an die Erfolge erinnert, von welchen seine Thätigkeit bis dahin im Morgenland gekrönt war; und jetzt, um zum Gedanken an sein künftiges Werk im Abendland und an seinen Besuch in Rom überzugehen, erinnert er an den Grundsatz, von welchem er sich stets im Verlauf seiner Arbeit hat leiten lassen. Das Partizip φιλοτιμούμενον hat gewissermaßen die Bedeutung eines Gerundiums: indem ich meine Ehre darein setze. Die Lesart φιλοτιμοῦμαι, ich halte es für eine Ehre, im Vatic. und einigen andern, läßt sich verteidigen, sie hat aber etwas Abruptes. Der Apostel will hier nicht einen neuen Gedanken ausdrücken, sondern nur die Art und Weise erklären, in welcher er bei dem Werk, zu dessen Abschluß er nunmehr gelangt, vorgegangen ist. Der Ausdruck φιλοτιμεῖσθαι darf nicht verallgemeinert werden im Sinn von: mich anstrengen zu, oder es mir angelegen sein lassen zu; man muß bei der eigentlichen Bedeutung bleiben: zur Ehre anrechnen. Nicht als ob Paulus seine persönliche Ehre gesucht hätte in der von ihm befolgten Methode; es handelte sich für ihn um seine apostolische Würde. Ein Apostel ist nicht ein einfacher Presbyter oder Evangelist, welcher ein schon angefangenes Werk fortsetzt; sein Beruf ist, wie Paulus

[1]) T. R. liest mit ℵ A C E L, den Mnn, Syr.: φιλοτιμουμενον (meine Ehre darein setzend); B D F G P: φιλοτιμουμαι (ich setze meine Ehre darein).

selber sagt 1. Kor. 3, 10, den Grund zu legen, auf welchen andere nach ihm bauen können, folglich da zu predigen, wohin andere noch nicht gekommen sind. Paulus hätte sagen können: „da zu evangelisieren, wo Christus noch nicht genannt worden ist", aber er zieht es vor, seinem Ausdruck eine noch negativere Wendung zu geben und rundweg zu sagen: „evangelisieren nicht da, wo er genannt worden ist." Er will evangelisieren, aber nicht, wo man es vor ihm gethan hat. Dies war wohl der Grund, weshalb er in Ägypten, wohin wahrscheinlich Barnabas und Markus, nach ihrer Trennung von ihm gegangen waren, nicht missionierte.

V. 21. Dieses sein Verhalten ruhte, wie wir soeben gesagt, auf dem hohen Bewußtsein, das er hatte von dem apostolischen Beruf; und er fand das Programm dafür gewissermaßen vor in einem prophetischen Wort, Jes. 52, 15. Der Prophet spricht hier von den heidnischen Königen und Völkern, welchen die Kunde von dem durch den Knecht des Herrn erworbenen, in Kap. 53 geschilderten Heil zum ersten Mal zukommen wird. Der Ausdruck: „wie geschrieben steht" hängt, wie in V. 3, von einem zu ergänzenden Zeitwort ab: „sondern es machend so, wie geschrieben steht. Das περὶ αὐτοῦ, in Betreff seiner, ist von den LXX hinzugefügt mit Bezug auf die Persönlichkeit, welche nachher geschildert wird; dieser Ausdruck stimmt zu dem Zweck des Paulus. Volkmar findet hier den Beweis für den judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde, da ja dieselbe für Paulus gleichsam ein fremdes Gebiet sei, das zu betreten er sich nicht gestatten zu dürfen glaubte. Weizsäcker weist jedoch deutlich nach, daß nichts Derartiges in des Paulus Worten liegt; es handelt sich ja ganz allgemein um jede nicht von ihm gegründete Gemeinde, sei sie nun jüdisch oder heidnisch. Überdies kann man fragen, ob Paulus (V. 20 und 21) auch nur anspielt auf die Ursache, welche ihn bis jetzt verhindert hat, Rom zu besuchen. Ist nicht der Gedanke vielmehr der: solange es im Morgenland noch mit dem Evangelium unbekannte Gegenden gab, war es meine Pflicht, in diesem Teil der Welt zu bleiben? Nun aber, da sich die Verhältnisse geändert haben, treibt mich die Anwendung desselben Grundsatzes, der mich bis jetzt im Morgenland zurückgehalten hat, nach dem Abendland, folglich in der Richtung gegen Rom. — Baur hat die Frage aufgeworfen, ob das nicht heiße, auf einen von einem anderen gelegten Grund bauen, wenn Paulus einen Brief von so bedeutsamem Inhalt, wie der unsrige, an eine nicht von ihm gegründete judenchristliche Gemeinde schrieb. Aus diesem Einwand streichen wir zuvörderst das Wort judenchristlich; sodann erinnern wir daran, daß die Gründer der römischen Gemeinde hauptsächlich Schüler des Paulus waren, welche aus den von ihm im Morgenland gegründeten Gemeinden herkamen; und endlich vermögen wir einen von Paulus geschriebenen Brief und sein persönliches Auftreten als Prediger doch nicht auf eine und dieselbe Linie zu stellen. An die Kolosser und an die Laodiceer hat er geschrieben, wiewohl er diese Gemeinden nicht persönlich gegründet und gekannt hatte (Kol. 2, 1). Eben deshalb hat er auch am Anfang unsers Briefs (1, 1—7) und dann wieder am Ende (15, 16) seine Sendung an die Heiden, welche ihm gegenüber allen Gemeinden heidnischer Herkunft Pflichten auferlegt, ins Gedächtnis zurückgerufen.

V. 22—24: **„Darum bin ich auch mehrmals**[1] **verhindert**[2]) **worden, zu euch zu kommen; 23 jetzt aber, da ich in diesen Gegenden keinen Raum mehr habe und schon manches Jahr**[3]) **den lebhaften Wunsch**

[1]) BDEFG: πολλακις statt τα πολλα.
[2]) DEFG: ενεκοπην statt ενεκοπτομην.
[3]) BG: ικανων (zahlreiche) statt πολλων (viele).

empfinde, zu euch zu kommen, 24 wenn[1]) ich nach Spanien[2]) reisen werde, hoffe ich[3]) im Vorübergehen euch zu sehen und von euch[4]) dorthin geleitet zu werden, nachdem ich vorher mein Verlangen, euch zu sehen, einigermaßen werde befriedigt haben."

Das „darum auch" schließt sich natürlich an an V. 20 und 21, in dem Sinn: da ich im Morgenland noch Gegenden traf, wo Christus noch nicht verkündigt war. — Das Imperf. ἐνεκοπτόμην ist die richtige Lesart. Es ist ein Imperf. der Dauer: „Immer und immer wieder ward ich verhindert." — Τὰ πολλά könnte bedeuten: durch vieles; aber es ist natürlicher, es zu fassen im Sinn von mehrmals, wie πολλάκις, welches der Vatic. und die Gräko-Lat. lesen, wahrscheinlich nach 1, 13 (Weiß).

V. 23 und 24. Indessen, gemäß dem in V. 20 und 21 dargelegten Grundsatz, wird seine Reise nach Rom nicht eigentlich eine Missionsreise sein, sondern vielmehr ein Besuch, gleichsam im Vorübergehen, da ja die Gemeinde in dieser Hauptstadt schon besteht. Als Paulus, Apg. 19, 21, in Ephesus sich seine Plane für die Zukunft machte, war allerdings Rom das Ziel, das er ins Auge faßte; allein seitdem hatten sich die Verhältnisse sehr geändert; deshalb sagt er jetzt nicht mehr: nach Rom, sondern: über Rom. Wie er eben gesagt, kann sein Ziel nur ein jungfräulicher Boden sein, und das ist nunmehr Spanien. Auf dieses geht daher das εἰς; auf Rom das διά. — Allerdings konnte man direkt zur See von Asien nach Spanien reisen. Allein er wird sich wohl hüten, das zu thun; denn er hungert und dürstet danach, mit den Christen zu Rom in persönliche Gemeinschaft zu treten, und er wird einen Umweg machen, um sie im Vorbeigehen zu besuchen. Dies ist der ganz klare Sinn dieser beiden Verse.

Der Text von V. 24 bietet sich in dreierlei Gestalt dar. Der T. R. und die Byz. lesen nach den Worten: „nach Spanien" einen Hauptsatz: „ich werde zu euch kommen"; was sie dann veranlaßt, dem folgenden Zeitwort ein denn beizufügen: „denn ich hoffe." Der Satz ist einfach, der Sinn klar; nur fehlen diese Worte: ich werde zu euch kommen in den Urkunden der beiden anderen Texte. — Der alex. Text ist viel weniger verständlich. Er beginnt im 23. Vers mit zwei Partizipien: „keinen Raum mehr habend ..., aber den Wunsch hegend ..."; dann fährt er fort mit einem abhängigen Satz: „wann ich nach Spanien reisen werde", und statt des erwarteten Hauptzeitworts schließt er mit den Worten: „denn ich hoffe, euch im Vorübergehen zu sehen ....", und in V. 26: „jetzt aber reise ich nach Jerusalem." Diese Gestalt des Textes ließe sich nur auf Eine Weise rechtfertigen, indem man nämlich von: denn ich hoffe an bis zum Ende des Verses eine große Parenthese machen, und das Hauptverb. in V. 25 suchen würde: da ich keinen Raum mehr habe und das Verlangen hege, zu euch zu kommen, ... gehe ich nach Jerusalem. Allein es besteht keinerlei logische Beziehung mehr zwischen den beiden Partizipien und dem Hauptverb., und man müßte das δέ, am Anfang des 25. Verses, weglassen, entgegen dem Zeugnis aller Urkunden. Um die alex. Lesart annehmbar zu machen, muß man durchaus das γάρ, denn, nach ἐλπίζω, ich hoffe, weglassen und so dieses Verb. zum Hauptverb. machen. Dies eben thut die gräko-lat. Lesart (FG), welcher

[1]) T. R. mit L Mnn: ως εαν; alle andern: ως αν.

[2]) T. R. mit L Mnn. liest (nach Σπανιαν) ελευσομαι προς υμας (ich werde zu euch kommen). Diese Worte sind weggelassen von ℵ A B C D E F G P It. Syr[sch].

[3]) T. R. mit ℵ A B C D E L P liest γαρ (denn) nach ελπιζω (ich hoffe); dieses γαρ ist von FG It. Syr. weggelassen.

[4]) Statt υφ' υμων (von, durch euch) lesen B D E F G αφ' υμων (von euch weg).

die alte syrische Übersetzung zur Stütze dient. Es ist nicht das erste Mal, daß der gräko-lat. Text den Vorrang vor den beiden andern hat. Im Römerbrief sind wir schon einigen derartigen Fällen begegnet (13, 1 z. B.) und wir bitten besonders noch zu vergleichen 1. Kor. 9, 10, welche Stelle nur in der von den gräko-lat. Urkunden erhaltenen Form verständlich ist. Der Sinn, zu welchem wir mittelst jener Lesart gelangen, ist unanfechtbar: „Keinen Raum mehr habend . . ., aber den Wunsch hegend euch zu sehen . . . ., hoffe ich, wenn ich nach Spanien reisen werde, euch im Vorbeigehen zu sehen.“ Weiß zieht es vor, die alex. Lesart beizubehalten, und nimmt dann ein Anakoluth an. Bei dem Gedanken angelangt: „ich hoffe euch zu sehen“, würde Paulus die mit den beiden Partiz. des 23. Verses begonnene Konstruktion verlassen und, statt mit dem verb. finit. fortzufahren, ein γάρ einführen und so die Handlung begründen, statt sie anzugeben. Das scheint mir sehr gekünstelt. — Das διά in διαπορευόμενος macht aus Rom einen bloßen Ort des Ausruhens und der Durchreise. — Das Verb. προπεμφθῆναι, weiter geführt werden, schließt folgende zwei Gedanken in sich: von etlichen der Ihrigen begleitet und mit allem zur Reise Erforderlichen versehen werden; vergl. Tit. 3, 13 u. 3. Joh. V. 5. — Die Lesart des T. R. ὑφ' ὑμῶν, von euch, läßt die Idee der Fürsorge der Römer für Paulus stärker hervortreten als das ἀφ' ὑμῶν der Gräko-Lat. und der Mj. B; aber sie kann leicht veranlaßt worden sein durch das Passiv (Weiß). — Ἐκεῖ, das Adverb. der Ruhe, ist, wie öfters, gebraucht statt ἐκεῖσε, dem Adverb. der Bewegung; das Ziel ist als erreicht angesehen: „hingehen und dort sein.“ Vergl. Joh. 11, 8. — Ἐμπλησθῆναι, wörtlich: sich sättigen mit ihnen, ein sehr lebendiger Ausdruck für den Drang, den er fühlt, ihre persönliche Bekanntschaft zu machen, sowie für den Genuß, den diese Beziehung ihm bereiten wird; vergl. 1, 12. Das Wort teilweise enthält nicht etwa ein schlechtes Kompliment, das er den Römern machen würde, als wollte er sagen, sein Aufenthalt unter ihnen werde ihn nur halb befriedigen; Paulus will im Gegenteil sagen, er werde sie niemals sattsam sehen, um das Bedürfnis geistiger Gemeinschaft mit ihnen, das er empfindet, vollständig zu befriedigen. — Baur findet diese ganze Stelle verdächtig aus dem Grund, weil jene Reise nach Spanien reine Fiktion und die Verwirklichung dieses Plans durch keinerlei Zeugnis erwiesen sei. Allein das Fragment Muratori sagt ausdrücklich: „die Abreise des Paulus, da er von Rom nach Spanien abging.“ Gerade, entgegnet Hilgenfeld mit Recht, weil diese Reise niemals stattgefunden hat, hätte ein Fälscher sie nicht erwähnt. Wie will man, die Frage der Ausführung ganz bei Seite gelassen, beweisen, daß Paulus einen seinem edlen Streben so ganz entsprechenden Plan nicht habe fassen können?

Vor seiner Abreise ins Abendland hat jedoch der Apostel noch eine Aufgabe zu erfüllen; er beabsichtigt, die Einigkeit zwischen den beiden Bestandteilen der Kirche in dem Weltteil, den er verlassen will, durch einen feierlichen Akt zu besiegeln. Dies ist der Zweck eines letzten Besuchs, den er in Jerusalem zu machen gedenkt. Er ist beauftragt, der dortigen Gemeinde, der Mutterkirche der Christenheit, seitens der Gemeinden in Griechenland den Ertrag einer Sammlung, welche sie aus freien Stücken zu ihren Gunsten veranstaltet hatten, zu überbringen. Es liegt dem Apostel daran, mit den römischen Christen von dieser Sache zu reden, nicht bloß weil diese Reise seine Ankunft bei ihnen verzögern wird, sondern hauptsächlich, weil sie für ihn viele Gefahren im Gefolge haben kann und er in dieser Hinsicht eine Bitte an sie zu richten hat. Dies bildet den ganz gut motivierten Inhalt des Schlusses unsres Kapitels.

Seine bevorstehende Reise nach Jerusalem: V. 25—33.

V. 25—27: **„Jetzt aber begebe ich mich nach Jerusalem, den Heiligen zum Dienste.[1]) 26 Denn Macedonien und Achaja haben es für gut befunden, eine Beisteuer zu geben für die Armen unter den in Jerusalem wohnenden Heiligen. 27 Denn sie haben es für gut befunden, und sie sind in der That auch ihre Schuldner; denn wenn die Heiden an ihren geistigen Gütern Anteil genommen haben, so müssen sie ihnen auch dienen mit ihren zeitlichen Gütern."**

Das νυνὶ δέ, jetzt aber, stellt nicht, wie es bei dem in V. 22 der Fall war, seine bevorstehende Reise nach Rom gewissen Hindernissen gegenüber, die ihn früher im Morgenland zurückgehalten hatten, sondern seine bevorstehende Reise nach Jerusalem seinem Besuch in Rom. Das Partiz. Präs. διακονῶν ist dem Partiz. Futur. oder dem Inf. Aor., wie einige Urkunden lesen, vorzuziehen; denn die διακονία, der zu leistende Dienst, ist nicht bloß der Zweck der Reise; er besteht in der Reise selber. In diesem Ausdruck liegt die ganze Liebe, welche der Apostel zur Erfüllung dieser Aufgabe mitbringt.

V. 26. Der Ausdruck: die Heiligen charakterisiert die Gemeinde in Jerusalem als die ehrwürdigste in der Christenheit; vergl. 1. Kor. 16, 1. Indessen ist jener Dienst nicht für die ganze Gemeinde, er ist nur für die bedürftigen unter ihren Gliedern bestimmt (εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων, V. 26). Man hat öfters die Behauptung aufgestellt, die Ursache der Bedürftigkeit einer so großen Zahl Gläubiger in Jerusalem sei die Gütergemeinschaft gewesen, welche ursprünglich in jener Gemeinde geherrscht haben soll. Nicht bloß schließt der von Paulus gebrauchte Ausdruck diesen Gedanken aus, sondern es wird so namentlich die Tragweite der im Bericht der Apostelgeschichte hierüber erzählten Thatsachen übertrieben und gefälscht. Die Sache erklärt sich ganz einfach folgendermaßen. Von Anfang an fand die Predigt von Christus Eingang fast nur bei den armen Ständen; „selig sind die Armen", sagte Jesus (Luk. 6, 20). Die Not dieser ersten Gläubigen mußte von Tag zu Tag wachsen infolge des heftigen Hasses der jüdischen Behörden und der höheren Stände; vergl. Jak. 2, 4 bis 6. Was war leichter für die reichen und mächtigen Familien, als arme Handwerker, welche sich ihr Mißfallen zugezogen hatten, ihrer Existenzmittel zu berauben! Es ist dies eine Thatsache, welche überall wiederkehrt, wo es einen Übergang von einer Religionsform zur andern giebt, so in den katholischen Ländern, wo der Protestantismus gepredigt wird, bei den Juden, bei den Heiden in Indien oder China u. s. w., wenn einer der Ihrigen Christ wird. Auf diese Weise erklären sich ganz natürlich die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, zu welchen in den ersten Zeiten die ganze Gemeinde geladen war, die in Antiochien zu Gunsten der Gemeinde in Jerusalem veranstaltete Sammlung (Apg. 11, 29), und die Bitte, welche die Apostel an Paulus und Barnabas richteten, Gal. 2, 10. — Κοινωνία, eigentlich Gemeinschaft, und daher materielle Mitteilung, sofern sie aus der Gemeinschaft der Herzen hervorgeht; vergl. Hebr. 13, 16. Das Wort τινά, einige Mitteilung, hebt in zarter Weise den zugleich freien und zufälligen Charakter hervor, welcher jener Sammlung zukommt, sowohl hinsichtlich der Sache an sich, als hinsichtlich ihres Betrags. Die Gemeinden selber haben sich zu diesem Zweck besteuert. Auffallend ist, daß Paulus nur von den Gemeinden Griechenlands redet, denn Apg. 20, 4 und 1. Kor. 16, 1 setzen die Beteiligung der Gemeinden in Asien und Galatien außer Zweifel. Vielleicht war die Anregung von jenen ersteren ausgegangen.

---

[1]) ℵ liest διακονησων (dienen werdend); DEFG: διακονησαι (um zu dienen); alle andern: διακονων (dienend).

V. 27. Die Wiederholung des: „sie haben für gut befunden", betont noch nachdrücklicher den freien Willen der Gemeinden bei diesem Schritt. Sie haben sich selber getrieben gefühlt, derjenigen Gemeinde, von welcher ihnen die Gabe des Heils zugekommen war, diese Huldigung darzubringen; sie haben es sogar so angesehen, es sei ein Geringes, also zu handeln auf einem untergeordneteren Gebiet, denen zu gut, welchen sie Güter unendlich höherer Art verdanken. Offenbar bespricht Paulus diesen Gegenstand so ausführlich nicht bloß um die Gemeinden Griechenlands zu rühmen, oder zum Zweck, die römische Gemeinde zur sofortigen Vollführung einer ähnlichen That zu veranlassen, sondern mit der Absicht, im Herzen seiner Leser das Bewußtsein einer Pflicht zu erwirken, welche sie auch das eine oder andere Mal zu erfüllen Gelegenheit haben könnten. Philippi fragt, warum er dann die Römer nicht einfach zu einer ähnlichen Handlungsweise aufgefordert habe. Darauf entgegnet Weiß mit Recht, eine solche Aufforderung hätte sich Paulus nicht wohl erlauben können gegenüber einer nicht von ihm selbst gegründeten Gemeinde. Nach dieser Zwischenbemerkung kommt Paulus wieder auf seinen Hauptgegenstand zurück.

V. 28—29: „**Wenn ich also die Aufgabe erfüllt und ihnen diesen Ertrag eingehändigt haben werde, will ich über euch nach Spanien reisen.** 29 **Nun weiß ich aber, daß ich, wenn ich zu euch komme, in der ganzen Fülle des Segens**[1]) **Christi**[2]) **kommen werde.**"

Dem Ausdruck σφραγίζεσθαι hat man hier seine wörtliche Bedeutung lassen wollen. Erasmus erklärt ihn so: „wenn ich ihnen dieses Geld wohl verschlossen und versiegelt werde übergeben haben." Diese Erklärung ist grammatisch unmöglich, und der Gedanke hat etwas Kleinliches. Theodoret meinte, Paulus spiele an auf die regelrecht unterzeichnete und gesiegelte Quittung, welche die Empfänger ihm zur Einhändigung an die Geber zustellen werden. Aber das αὐτοῖς, ihnen, kann sich nur auf die ersteren beziehen, während es bei dieser Bedeutung auf die letzteren gehen müßte. Hofmann bezieht die Idee des Siegels auf das unterzeichnete und gesiegelte Aktenstück, vermöge dessen die griechischen Gemeinden den Paulus beauftragten, die erwählten Überbringer der Kollekte nach Jerusalem zu begleiten. Aber wie sollte denn all' das in dem einfachen Ausdruck „versiegeln" liegen? Das Wort σφραγίζεσθαι kommt häufig bildlich vor im Sinn von bestätigen, ratifizieren. In diesem Sinn muß man's hier fassen. Das Wort bezeichnet die offizielle und in richtiger Form vollzogene Übergabe der gesammelten Summe, wobei also die Ablieferung an die rechtmäßigen Empfänger in durchaus genügender, unzweifelhafter Weise festgestellt wird. Apg. 21, 18 kann man lesen, wie Paulus, in Jerusalem angekommen, sich in die zu Jakobus berufene Versammlung der Ältesten begab zum feierlichen Empfang der Abgeordneten. Da ohne Zweifel wurde das Begleitschreiben von seiten der Gemeinden mit den beigegebenen Summen ausgefolgt, und ein in Form Rechtens unterzeichneter Empfangschein von den Ältesten ausgestellt. — Paulus erklärt, wenn einmal diese Formalität abgemacht sei, werde er schleunigst seinen Plan der Reise ins Abendland wieder aufnehmen (V. 29); und falls es sich so wird machen lassen, ist er zum voraus fest überzeugt von dem Glück, das er genießen wird inmitten seiner Brüder in der römischen Gemeinde. Hätte ein Fälscher, der im zweiten Jahrhundert unter dem Namen des Apostels geschrieben hätte, ein dem wirklichen Gang der Dinge so entgegengesetztes Bild

---

[1]) DFG: πληροφορια statt πληρωματι.

[2]) T. R. mit L Mnn. Syr. liest του ευαγγελιου του Χριστου (des Evangeliums Christi); alle anderen bloß Χριστου (Christi).

der Zukunft aus seiner Feder fließen lassen? — Die gräko-lat. Lesart πληροφορίᾳ, statt πληρώματι, Fülle, ist offenbar falsch; denn jenes Wort bedeutet bloß „Vollständigkeit der Überzeugung“, ein Sinn, der nicht in den Zusammenhang paßt. Die Worte τοῦ εὐαγγελίου τοῦ, des Evangeliums des (Christus), in den byz. Urkunden müssen als Interpolation betrachtet werden, man müßte denn ihre Auslassung in den andern Mjj. damit erklären, daß vier Endungen auf ου unmittelbar aufeinander folgen.

So ruhig der Apostel sein kann, wenn er seinen Blick nach Rom wendet, so unruhig fühlt er sein Herz bewegt, wenn er an Jerusalem denkt.

> V. 30—32: **„Nun denn, ich ermahne euch, Brüder**[1]**, durch unsern Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, zu kämpfen mit mir vor Gott für mich in euren Gebeten, 31 damit ich befreit werde von den Widerspenstigen, die in Judäa sind, und die Gabe**[2]**, die ich nach**[3] **Jerusalem bringe, von den Heiligen gut aufgenommen werde; 32 damit ich voll Freude in eure Mitte komme**[4] **durch den Willen Gottes**[5] **und mich dann mit euch erquicken könne.“**[6]

Das δέ könnte adversative Bedeutung haben (aber); dann drückt es den eben angedeuteten Kontrast in der Stimmung aus. Allein es ist besser, es einfach in progressivem Sinn zu nehmen: nun. Die Anrede: Brüder, welche der Vatic. mit Unrecht wegläßt, ruft nachdrücklich die Teilnahme der Leser an. Dieser Anruf erfolgt im Namen Christi selber, welchem Paulus dient, sodann auf Grund der Liebe, in welcher er sich mit den Römern verbunden fühlt durch die Wirkung des heiligen Geistes. Die Liebe des Geistes ist derjenigen gegenübergestellt, welche Leute verbindet, die sich persönlich kennen; vergl. den Ausdruck des Paulus, Kol. 2, 1: „welche mein Gesicht und das Fleisch gesehen haben“, mit dem in 1, 8 desselben Briefs: „unsre Liebe im Geist.“ — Die Bitte, welche er an sie zu richten hat und die er so feierlich einleitet, ist die um gemeinsames Kämpfen; denn es sind feindliche Mächte da, gegen die es zu streiten gilt (V. 31). Man verbindet häufig die beiden Bestimmungen: für mich (zu meinen Gunsten) und vor Gott mit dem Subst. προσευχαῖς: „eure Bitten für mich vor Gott.“ Allein wäre nicht die Bestimmung vor Gott mit dem Worte Bitten verbunden eine müßige, und würde nicht der Ausdruck: eure Bitten für mich etwas enthalten, was Paulus nicht das Recht hat vorauszusetzen: daß nämlich sie fortwährend für ihn beten? Die beiden Bestimmungen sind daher eher vom Verb. kämpfen abhängig zu denken. Kämpfen vor Gott, dessen Arm allein den Apostel auf dieser Reise mit einem undurchdringlichen Schild bedecken kann; und zwar mit euren Gebeten, weil ja sie das wirksame Mittel sind, diesen allmächtigen Arm für ihn in Bewegung zu setzen. — Die Bestimmung mit mir erinnert die Römer daran, wie sehr er selbst nach derselben Richtung hin kämpft.

V. 31. Die zurückzutreibenden Feinde sind vor allem die ungläubigen Juden. Auf sie bezieht sich das erste damit. Das zweite läßt erkennen, daß es noch andere Gegner in der Kirche selbst giebt; das sind jene „Myriaden von gläubig gewordenen Juden“, Apg. 21, 20 und 21, die man mit Vor-

---

1) B läßt αδελφοι (Brüder) aus.

2) BDFG lesen δωροφορια (Gabe) für διακονια (Dienstleistung).

3) BDFG lesen εν statt εις.

4) T. R., mit DEFGLP, liest ελθω mit και vor συναναπαυσωμαι; ℵAC lesen ελθων und streichen das και.

5) T. R., mit ACLP Mnn. Syr., liest θεου: ℵ: Ιησου χριστου, B: κυριου Ιησου; DEFG It.: χριστου Ιησου.

6) B läßt die Worte aus: και συναναπαυσωμαι υμιν (und ich mich mit euch erquicke).

urteilen gegen die Person und das Werk des Paulus erfüllt hat. Diese Herzen müssen auch von Gott selbst bereitet werden zu einer günstigen Aufnahme der Gabe, welche ihnen gebracht werden soll. Die Lesart δωροφορία, Übergabe eines Geschenks, für διακονία, Dienstleistung, im Vatic. und den Gräko-Lat., scheint mir die richtige zu sein im Hinblick auf die Seltenheit dieses Ausdrucks. — Jenes Gefühl von Bangigkeit, welches diese ganze Stelle atmet, entspricht ganz den trüben Ahnungen, welche alle Gemeinden angesichts dieser Reise nach Jerusalem erfüllten und die sich bald hernach überall, wo Paulus Halt machte, äußerten durch den Mund der Propheten. (Apg. 20, 22. 23; 21, 4 ff.; 11 ff.)

V. 32. Wenn man mit ℵAC liest: „damit gekommen (ἐλθών) ... ich mich erquicke (συναναπαύσωμαι)", so könnten die beiden Bestimmungen: mit Freude und durch den Willen Gottes zu diesem Hauptverb. „damit ich mich erquicke" gehören. Aber diese Beziehung scheint mir nicht sehr natürlich; denn der Gedanke der Freude ist schon in dem sich erquicken enthalten, und der Ausdruck der Wille Gottes dient in natürlicherer Weise der Thatsache der Ankunft als der Erquickung zur näheren Bestimmung. Es ist somit besser, diese beiden Bestimmungen mit dem Gedanken des Kommens zu verbinden. Von den beiden Lesarten: ἐλθών oder ἔλθω . . . καί entspricht die letztere mehr der Einfachheit des paulinischen Stils; die erstere, die feinere, scheint eine alexandrinische Korrektur zu sein (siehe Weiß). — Man glaubt den Apostel zu sehen, wie er nach glücklicher Erledigung seines Auftrags in Palästina voller Freude und vom Willen Gottes geleitet sich einschifft und wie er dann in Rom ankommt, um dort inmitten seiner Brüder sein müdes Herz im Genuß des gemeinsamen Heiles auszuruhen und neue Kraft zu neuem Werk zu sammeln. — Die Lesart: „durch den Willen Gottes" scheint auf den ersten Blick den Vorzug vor allen andern zu verdienen (siehe die kritische Anmerkung). Denn Paulus geht in der Regel auf Gott zurück, sobald es sich um providentielle Fügungen handelt. Anderseits könnte, wie Weiß bemerkt, eben durch diesen Umstand eine Änderung des Textes veranlaßt worden sein. — Sind die letzten Worte des V., welche B wegläßt, eine Glosse? Man kann darüber im Zweifel sein.

V. 33. **„Der Gott des Friedens[1]) sei mit euch allen! Amen."[2])**

Der Apostel scheint sich, je näher er dem Schluß kommt, mehr und mehr gedrungen zu fühlen, jeden einzelnen Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt, in einen Wunsch oder eine Bitte zu verwandeln. Der spezielle Wunsch, der in diesem Verse liegt, ist ihm durch das Gefühl der Feindseligkeiten und Gefahren, denen er selber entgegengeht, und durch das Bedürfnis eingegeben, bald in vollem Frieden unter seinen Lesern zu weilen. — Die Echtheit des Wortes ἀμήν, Amen, ist zweifelhaft. Es findet sich zwar in den meisten Mjj., fehlt aber in drei derselben. Dieses Wort scheint ganz dem Gefühl der Sorge zu entsprechen, welches sich in diesem ganzen Abschnitt kundgiebt.

Die Echtheit der Verse 30—33 wird von Lucht anerkannt. Volkmar giebt sie nur für den 33. Vers zu; ebenso hält er dann die zwei ersten Verse des 16. Kapitels für echt. Wir haben gesehen, wie wenig gegründet die Einwendungen sind, welche von Baur und jenen Kritikern gegen die Echtheit des 15. Kapitels überhaupt gemacht werden; wir brauchen daher auf sie nicht zurückzukommen. Was die einst von Semler und Paulus vorgebrachte Ansicht betrifft, wonach dieses ganze Kapitel nur ein einzelnes Blatt wäre, vom Apostel

[1]) DEFG It. Syr. lesen ητω (sei) nach ειρηνης (Friede).
[2]) AFG haben das αμην nicht.

bestimmt für die Personen, die er im 16. Kapitel grüßt, oder für die erleuchtetsten Glieder der römischen Gemeinde, so ist dieselbe heutzutage aufgegeben. Der Apostel war kein Freund religiöser Aristokratie, das haben wir im 12. Kapitel gesehen; und er hätte nichts gethan, um eine solche Richtung zu begünstigen. Überdies, was steht in diesem Kapitel, das nicht mit Gewinn von der ganzen Gemeinde gelesen werden konnte? Wir haben den engen Zusammenhang des ersten Teils dieses Kapitels mit dem im 14. Kapitel behandelten Gegenstand, sowie denjenigen des zweiten Teils mit dem Gesamtinhalt des Briefs und spezieller mit der Einleitung 1, 1—15 nachgewiesen. Stil und Gedanken entsprechen in allen Punkten dem, was man von einer Schrift aus der Feder des Paulus zu erwarten hat. Wie Hilgenfeld sagt: „Es geht nicht an, so ohne weiteres Kap. 15 und 16 wegzuschneiden; der Brief an die Römer kann nicht mit 14, 23 aufgehört haben, wenn er nicht ganz ohne Schluß geblieben sein soll.“ Reuß spricht sich in demselben Sinn aus, und wir führen gerne, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, von ihm die folgenden Zeilen an: „Die in der ersten Hälfte des Textes (Kap. 15) enthaltenen Ermahnungen entsprechen durchaus denen des vorigen Kapitels und paralleler Stellen in anderen Briefen, und in der Art, in welcher der Apostel seine Pläne darlegt, spricht sich in natürlichster Weise sein Geist und sein früheres Leben aus, wie sich darin auch die augenblickliche Lage widerspiegelt. Es läßt sich nicht im mindesten der Zweck einer späteren Abfassung einsehen, vor allem aber nicht die Möglichkeit, daß der Brief mit dem 14. Kapitel geschlossen habe.“

Einunddreißigster Abschnitt.

16, 1—24.

Empfehlung; Grüße.

Es ist die Art des Apostels, am Schluß seiner Briefe eine Reihe von einzelnen Gegenständen mehr oder weniger persönlichen Charakters, wie Grüße, Aufträge oder spezielle Ermahnungen abzumachen; vergl. 1. Kor. 16, 10—22 (besonders V. 22); 2. Kor. 13, 11—13; Kol. 4, 7—18; Philip. 4, 10—23; 1. Thess. 5, 25—28. Dies thut er auch in unsrem Brief.

Die Empfehlung der Phöbe: V. 1—2.

V. 1—2: „**Ich empfehle euch**[1] **Phöbe, unsre Schwester, welche Gehilfin**[2] **ist in der Gemeinde zu Kenchreä, 2 damit ihr sie aufnehmen möget in dem Herrn, in einer der Heiligen würdigen Weise, und ihr Hilfe leisten in allen Dingen, worin sie euch nötig haben möchte; denn auch sie hat sich vieler und auch meiner**[3]**) angenommen.**“

Hier soll nach manchen Auslegern ein besonderes Briefchen beginnen, welches der Apostel den Überbringern (Semler) oder der Überbringerin (Eichhorn) unsres Briefs in die Hand gegeben hätte, um die Hauptpersonen zu bezeichnen, die in den Gemeinden, welche unterwegs besucht werden sollten, zu grüßen waren. Mehrere Neuere, D. Schultz, Reuß, Ewald, Laurent, Renan, Weiß u. s. w., glauben sogar nach dem Ausgangspunkt (Kenchreä) oder nach gewissen Namen in den nachfolgenden Grüßen bestimmt die Ge-

---

[1]) DFG lassen das δε weg.

[2]) BC lesen και (auch) vor διακονον.

[3]) DEFG: και εμου και αλλων (sowohl meiner als anderer); statt πολλων . . . και εμου αυτου (vieler und meiner selbst).

meinde angeben zu können, mit Rücksicht auf welche dieses Briefchen verfaßt worden wäre. Dies soll Ephesus sein. Wir wollen nachher die zu Gunsten dieser Annahme beigebrachten Gründe erwägen. Wir bemerken hier nur, daß mehrere von denen, welche die Grüße V. 3—16 aus dem Römerbrief hinausweisen, dennoch die Verse 1 und 2 als zu diesem Brief gehörig ansehen (Scholten, Volkmar, H. Schultz). Wir führen außerdem hinsichtlich des übrigen Kapitels folgende Bemerkung von Schultz an: „So lange die Bestimmung aller Teile des 16. Kapitels für die römische Gemeinde sich halten läßt, ist diese Auffassungsweise jeder anderen vorzuziehen.“ Und es wird sich in der That immer schwer begreifen lassen, wie eine Liste mit Grüßen, welche für die Gemeinde in Ephesus oder für irgendeine andere bestimmt war, sich hätte in dasjenige Exemplar unsres Briefs verirren sollen, das für die Gemeinde in Rom bestimmt und in den Archiven derselben niedergelegt war (s. die Bemerkungen am Ende dieses Kapitels).

Man hat allgemein angenommen, Phöbe sei die Überbringerin unsres Briefs gewesen, und sicherlich mit Recht. Denn wie sollte man sonst diese so spezielle, persönliche Empfehlung erklären? Vergl. Kol. 4, 7; Eph. 6, 21. Paulus giebt ihr zwei Benennungen, welche das Interesse der römischen Christen auf sie lenken sollen; sie ist eine Schwester und eine Dienerin des Herrn, also mit einem Dienst an der Gemeinde betraut. Man hat geleugnet, daß in einer so frühen Zeit das Amt einer Diakonissin bestanden haben könne. Aber warum sollte nicht, wenn es Diakonen gab (12, 7; Apg. 6, 1 ff.; Phil. 1, 1), von den ersten Zeiten an ein ähnliches Amt auch auf seiten der weiblichen Kirche vorhanden gewesen sein? Es scheint uns undenkbar, daß die in 1. Tim. 5, 3 ff. genannten Witwen nicht sollten Personen gewesen sein, welche ein kirchliches Amt bekleideten. Jedenfalls müssen die Dienste der Privatwohlthätigkeit, die in unsrem Briefe erwähnt sind (12, 8), zum guten Teil von Schwestern verrichtet worden sein. Und warum sollte eine reiche, aufopfernde Frau, welche eine Zeitlang solche Dienstleistung gethan hatte, nicht, auch ohne kirchliche Weihe, den Namen einer Diakonissin geführt haben? Wenn unsre Stelle aus einer Zeit nach dem 1. Jahrhundert stammen würde, so hätte man sicher hier statt des Wortes διάκονος (Diakon), welches der männliche, ursprünglich auf beide Geschlechter angewandte Ausdruck ist, die weibliche Bezeichnung διακόνισσα (Diakonissin), welche schon im 2. Jahrhundert im Gebrauch war, eingeführt. Vergl. den Brief des Plinius, in welchem er erzählt, daß er zwei solcher Dienerinnen, welche ministrae genannt werden (offenbar eine Übersetzung von διακόνισσαι), habe auf die Folter bringen lassen. Es gab so viele Dienste den Armen, den Waisen, den Fremden und Kranken zu leisten, welche nur von Frauen verrichtet werden konnten! Wie Schaff bemerkt, mußte die so weit gehende Sonderung der Geschlechter im Orient auch dazu beitragen, ein weibliches Diakonat ganz unentbehrlich zu machen. — Das Partiz. οὖσαν, welche ist, hebt ausdrücklich hervor, daß Phöbe in dem Augenblick, da Paulus schreibt, dieses Amt noch bekleidet. Das καί, auch, welches der Vatic. und Cod. Ephrem nach dem Partiz. lesen, könnte wohl echt sein. — Kenchräa war der Hafen von Korinth nach der Seite des Orients, am ägäischen Meer. Daraus hat man geschlossen, daß Phöbe sich eher nach Ephesus, als nach Rom begeben habe. Der Beweis ist nicht sehr überzeugend: „Es ist, sagt Schultz selbst, nicht die Rede von einer Korinthierin, welche durch Kenchreä kommt, sondern im Gegenteil von einer Frau aus Kenchreä, welche durch Korinth kommt und demzufolge sich dem Abendland zuwendet.“ Eine treffende Entgegnung, als argumentum ad hominem. Aber bei der einen wie bei der andern Annahme, welche Kinderei ist nicht eine in dieser Art getriebene Kritik!

V. 2. In dem Herrn: in dem tiefen Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm, der alle Glieder der Gemeinde zu Einem Leib verbindet. — Der Ausdruck: in einer der Heiligen würdigen Weise kann bedeuten: wie Heilige aufnehmen (Oltram., Philippi, die Mehrzahl) oder wie Heilige aufgenommen werden sollen (Chrys., Grot. u. a.). Ist dies nicht einer der Fälle, wo es nicht nötig ist zu wählen, und die beiden Beziehungen leicht zu vereinigen sind? — Es besteht eine Wechselbeziehung zwischen den beiden Ausdrücken παριστάναι, auf der Seite stehen, um zu helfen, und προστάτις, die, welche vorne steht, um zu leiten oder zu schützen. Es folgt hieraus, daß Phöbe den Paulus selbst, vielleicht während seines Aufenthalts in Kenchreä (Apg. 18, 18) und aus Anlaß einer Krankheit, gepflegt hatte. Renan läßt uns wissen, daß „diese arme Frau eine mühsame Reise im Winter über den Archipel antrat ohne andere Reisemittel als die Empfehlung des Paulus". Weiter fügt er hinzu: „Es ist natürlicher, daß Paulus die Phöbe den Ephesiern, welche er kannte, empfahl, als den Römern, die er nicht kannte." Als ob die in V. 1 und 2 angeführten Titel nicht hinreichten, um die Teilnahme jeder beliebigen Gemeinde auf sie zu lenken. Ebenso schwer ist einzusehen, wie Farrar einen Beweis dafür, daß diese Empfehlung eher nach Ephesus als nach Rom gerichtet gewesen sei, finden kann in der Thatsache, daß Rom dreimal so weit von Korinth entfernt ist als Ephesus, oder in dem Umstand, daß der Apostel nicht der Gründer der römischen Gemeinde war.

Grüße von seiten des Paulus und der Gemeinden: V. 3—16.

An die Empfehlung der Phöbe reiht der Apostel eine Liste von Grüßen an, welche man ganz gut auch Empfehlungen heißen könnte; denn der fünfzehnmal wiederholte Imperat. ἀσπάσασθε, grüßet, ist an die Gemeinde selbst gerichtet, welche somit beauftragt wird, dieses Zeichen der Liebe denen zukommen zu lassen, welche Gegenstand derselben sind. Wie wurde dieser Auftrag ausgerichtet? Wahrscheinlich machte der Vorsteher, während der Brief vor der ganzen versammelten Gemeinde vorgelesen wurde, der benannten Person auf irgendeine Weise Mitteilung von dem Zeichen besonderer Teilnahme, welches ihr der Apostel in dieser Weise gewidmet hatte. — Viele Kritiker (D. Schultz, Reuß, Sabatier, Laurent, Weiß u. a.) behaupten, diese Grußliste habe Paulus nicht schreiben können für die römische Gemeinde, die er noch gar nicht besucht hatte; woher hätte er denn daselbst so viele Leute gekannt? Es handle sich demnach um Freunde des Apostels in einer Gemeinde, die er selbst gestiftet habe, und zwar allem Anschein nach in der zu Ephesus. Der Zufall habe es gewollt, daß diese Liste später mit dem Römerbrief verbunden wurde (s. besonders Reuß, Epîtres Pauliniennes, S. 19—20). Baur, Lucht u. a. gehen noch weiter; sie sind der Ansicht, diese Liste sei später von einem Fälscher verfaßt worden, der es für gut befunden habe, die Namen einiger hervorragenden Persönlichkeiten in der römischen Gemeinde der Feder des Paulus zuzuschreiben, um dadurch einen vorteilhafteren Eindruck auf diese, gegen den Apostel immer ziemlich ungünstig gesinnte Gemeinde hervorzubringen. „Ein sehr unwahrscheinlicher Hergang", bemerkt H. Schultz. „Und wie, fragt derselbe Gelehrte mit Recht, hätte dann jener Falsator den Klemens vergessen können", der sicherlich hätte an der Spitze stehen müssen? Untersuchen wir die Liste selber.

V. 3—5a: **„Grüßet Priska**[1]**) und Aquilas, meine Mitarbeiter in Christo Jesu, 4 sie, die ihren Kopf für mein Leben aufs Spiel gesetzt haben, — denen nicht ich allein danke, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, —** 5a **und die Gemeinde, die sich in ihrem Haus versammelt."**

[1]) T. R. liest πρισκιλλαν mit mehreren Mnn. Syr.

Aquilas und sein Weib Priska (oder Priskilla) waren Juden, von Pontus in Kleinasien gebürtig. Sie waren in Rom als Zeltmacher ansässig, als das Edikt des Klaudius, welches die Israeliten aus der Hauptstadt auswies, sie zur Auswanderung nötigte. Sie waren noch nicht lange in Korinth, als Paulus zum erstenmal im Jahre 53 dorthin kam. Ihr gemeinsames Handwerk führte sie zusammen, und Paulus machte sie bald mit Christus bekannt (Apg. 18, 2). Es ist nämlich ganz willkürlich, sie sich schon bei ihrer Abreise von Rom als Christen vorzustellen. Diese Ansicht entspringt nur der Tendenz, die Verbreitung des Evangeliums in Rom von der jüdischen Synagoge herzuleiten. Aber sie ist unmöglich gemacht durch den Ausdruck τινὰ Ἰουδαῖον, einen gewissen Juden, in der Apostelgeschichte. Lukas hätte das Epitheton μαθητήν, Jünger, hinzugesetzt; vergl. Apg. 16, 1. Als der Apostel zwei Jahre später Korinth in der Absicht verließ, eine Mission in Ephesus zu gründen, begaben sich Aquilas und seine Frau in diese letztere Stadt, während Paulus zuvor noch Jerusalem und Antiochien besuchte. Ihre Absicht war sicher die, ihm den Weg in der Hauptstadt der Provinz Asien zu bahnen und später ihm bei seinem Amt behilflich zu sein, wie sie in Korinth gethan hatten; vergl. Apg. 18, 18—21. — Dieser Gruß hat vor allem Anlaß zu der Meinung gegeben, unsre ganze Liste sei nach Ephesus gerichtet. Allein ist es nicht möglich, daß diese beiden Leute, welche von Pontus nach Rom, von Rom nach Korinth und zuletzt von Korinth nach Ephesus gezogen waren, nach Rom, ihrem alten Wohnsitz, zurückgekehrt sind, nachdem das kaiserliche Edikt außer Kraft getreten war? Dies ist um so annehmbarer, je leichter man den Zweck einer solchen Rückkehr begreift. Wir wissen aus Apg. 19, 21, daß Paulus gerade in Ephesus schon den Plan gefaßt hatte, nach Rom zu gehen, sobald er sein Werk in Asien und Griechenland vollendet haben würde. Aquilas und Priskilla, welche ihm in Korinth so nützlich gewesen waren und die sich sogar mit ihm im Hinblick auf seine in Aussicht genommene Mission nach Ephesus begeben hatten, konnten durch einen Umzug von Ephesus nach Rom zum zweitenmal das für ihn thun, was sie gethan hatten, als sie von Korinth nach Ephesus übersiedelten. Weiß behauptet von dieser Kombination, sie sei aus der Luft gegriffen; allein sie bietet sich ganz natürlich dar und es läßt sich nichts vorbringen, was mit derselben im Widerspruch stünde. (Siehe Oltram., I, S. 30 f.) Die Stelle Jak. 4, 13 ff. zeigt, mit welcher Leichtigkeit die reichen, jüdischen Kaufleute von einer großen Stadt in die andere zogen. „Heute oder morgen werden wir in die und die Stadt gehen, Geschäfte machen und Reichtümer erwerben.“ Man wendet dagegen ein, welch kurze Zeit nur seit dem Ende des Aufenthalts des Paulus in Ephesus verstrichen war: bloß zehn Monate, sagt man, vom Frühling des Jahres 57 an, wo er in Ephesus den 1. Korintherbrief geschrieben hat (1. Kor. 16, 8) und Grüße ausrichtet von Aquilas und Priskilla (16, 19) bis Anfang 58, wo er von Korinth aus den Römerbrief geschrieben haben muß. Aber wir glauben, daß man sich täuscht, wenn man zwischen dem 1. Korintherbrief und dem Römerbrief einen Zwischenraum von nur zehn Monaten annimmt. Ein gründliches Studium des 2. Korintherbriefs sowie der Apostelgeschichte führt zu einem ganz anderen Ergebnis. Seit Frühling des Jahres 57, da Paulus von Ephesus abreiste, bis zum Winter, da er in Korinth jenen Aufenthalt nahm, während dessen er unsern Briefe verfaßte, sind, berechnen wir wohl, fast zwei Jahre, von Ostern 57 bis Februar 59, verflossen. Ein solcher Zwischenraum reicht vollkommen hin, um die neue Ortsveränderung des Aquilas und der Priskilla und ihre Rückkehr nach Rom zu erklären. Daß sie viele Jahre später, um 66, sich wieder in Ephesus befinden, wohin ihnen Paulus einen Gruß sendet, 2. Tim. 4, 19, hat nichts Auffallendes. Die Neronische Christenverfolgung, im Jahr 64, mag sie

veranlaßt haben, von Rom fortzuziehen. — Die Form Priska ist ohne Zweifel im Römerbrief die echte; das Diminutiv Priskilla, wie der T. R. liest, findet sich nur in einigen Mnn. In der Apg. (18, 2. 18. 26) und 1. Kor. 16, 19 steht in allen Handschriften die letztere Form. In 2. Tim. 4, 19 sind beide Lesarten vorhanden, aber die Mehrzahl ist für die Form Priska, wie im Römerbrief. Auch die wechselseitige Stellung der beiden Namen ist verschieden. Hier ist die Frau vorangestellt, wie Apg. 18, 18 und 2. Tim. 4, 19. Wahrscheinlich war sie ihrem Manne überlegen, sei es an Geist, sei es an christlichem Wirken.

V. 4. Das qualitative Pronom. οἵτινες bedeutet: als Leute, welche... Der Ausdruck: den Hals unterlegen (unter das Beil) ist zwar bildlich zu nehmen, schließt aber auf jeden Fall den Akt, sein Leben aufs Spiel zu setzen, in sich. Wir wissen nicht, wo und wann diese Thatsache sich ereignet hatte. War es in Korinth aus Anlaß des in Apg. 18, 12 ff. erzählten Auftritts? Allein damals war eine Gefahr für das Leben nicht vorhanden, vielmehr in Ephesus bei einem der beiden Anlässe, auf welche die Worte 1. Kor. 15, 32 und 2. Kor. 1, 8 anspielen. Der Apostel erinnert die Römer daran, daß jene Leute mit diesem ihm geleisteten Dienst sich einen Anspruch auf die Dankbarkeit aller heidnischen Gemeinden erworben haben. Diese Stelle beweist zweierlei: 1) daß diese zur Empfehlung des Aquilas und der Priskilla bestimmten Worte nicht an die Gemeinde in Ephesus gerichtet waren, wo die angeführte Thatsache wahrscheinlich sich begeben hatte; denn Paulus will ohne Zweifel seinen Lesern etwas ihnen Unbekanntes mitteilen; 2) daß die Gemeinde, an welche er sie richtete, selbst eine von jenen heidnischen Gemeinden war, deren Dank diese beiden Personen sich erworben hatten; ein neuer Beweis für die heidnische Herkunft der Christen Roms.

V. 5a. Der Ausdruck: die Gemeinde, die in ihrem Hause ist, kann dreierlei Bedeutung haben. Entweder bezeichnet er ihre Familie samt den Dienstboten und den Arbeitern, die in ihrem Haus wohnten und arbeiteten; oder bezieht er sich auf den Teil der Gemeinde, welcher seine regelmäßigen Versammlungen in ihrem Hause hatte; oder endlich gehen die Worte auf die gesamte Gemeinde der Hauptstadt, welche bei ihnen ihre Plenarversammlungen abhielt; vergl. 1. Kor. 14, 23. Die letztere Bedeutung ist unvereinbar mit der Präpos. κατά, welche natürlicherweise, was auch Oltramare dagegen sagen mag, einen distributiven Sinn hat und andere Stätten des Gottesdienstes voraussetzt (V. 14 und 15). Die erste ist unwahrscheinlich, weil der Ausdruck ἐκκλησία nicht für eine rein private Vereinigung passen würde. Die zweite ist daher die allein mögliche; vergl. 1. Kor. 16, 19. In den großen Städten, wie Ephesus, Korinth, Rom, kamen Plenarversammlungen der Gläubigen nicht oft vor (1. Kor. 14, 23); gewöhnlich hielt man in den einzelnen Stadtteilen Gruppenversammlungen, wie wir heutzutage sagen würden. H. Schultz glaubt aus diesen Worten schließen zu können, daß Aquilas die Stellung eines Ältesten in der Gemeinde zu Ephesus, wo er lebte, eingenommen habe, und daß er demgemäß nicht so leicht den Wohnort wechseln konnte. Man muß sehr zu Ende sein mit guten Beweisgründen, wenn man derartige vorbringen mag. — Das steht fest, daß diese beiden Personen hier nicht bloß als besondere Freunde des Paulus gegrüßt werden, sondern auf Grund der bedeutenden Rolle, welche sie bei der Ausrichtung seines Apostelamts gespielt haben. Die Stelle Apg. 18, 24—28 giebt ein Beispiel von ihrer Wirksamkeit und von dem mächtigen Einfluß, den sie ausübten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß sie, was sie in Ephesus gewesen waren, auch zu Rom gewesen sind, sobald sie wieder dorthin zurückgekehrt waren. Sie waren mit Einem Wort Evangelisten ersten Ranges. Das empfiehlt sie der ehrfurchtsvollen Beachtung der Gemeinde

und weist ihnen die erste Stelle in dieser apostolischen Grußliste an. Diese Sachlage wirft ein Licht auf den Charakter der ganzen Liste.

V. 5b—6: **„Grüßet Epänetos, meinen geliebten, der die Erstgeburt Asiens[1]) für Christus[2]) gewesen ist. 6 Grüßet Maria[3]), welche viel für uns[4]) gearbeitet hat.“**

Epänetos ist für uns eine unbekannte Persönlichkeit. Nach der rezipierten Lesart wäre er der erste Bekehrte Achajas, also aus Korinth stammend, was sich schwer mit 1. Kor. 16, 15 vereinigen ließe. Wahrscheinlich stammt diese Lesart daher, daß die Abschreiber geglaubt haben, Paulus wolle von der Gegend, von wo aus er schrieb, reden. Die richtige Lesart ist sicher Asiens. Meyer zieht daraus, daß Epänetos der erste Bekehrte in dieser Provinz war, den Schluß, er müsse ein Jude gewesen sein, weil Paulus vor allem in der Synagoge predigte; er vergißt, daß Aquilas und Priskilla vor Paulus nach Ephesus gekommen waren, und wie sie daselbst vor des Paulus Ankunft den Apollos bekehrt hatten (Apg. 18, 24), so war es wohl möglich, daß sie in derselben Zeit auch den Epänetos bekehrt haben, welcher Religion er auch angehört haben mag. Der griechische Name Epänetos läßt eher an einen Heiden denken; er war der Erstling der bekehrten Heiden in Kleinasien. Die Kritiker (Weiß, Farrar u. a.) finden hier den positiven Beweis dafür, daß diese Liste für die Gemeinde in Ephesus bestimmt gewesen sei. Allein wenn Epänetos eine Frucht der Arbeit des Aquilas und der Priskilla war, welche der des Paulus vorangegangen ist, so war es ganz leicht möglich, daß er das Evangelistenpaar von Ephesus nach Rom begleitete, um sich an der Arbeit desselben in dieser großen Stadt zu beteiligen. Daher die enge Verbindung, welche der Apostel zwischen diesen drei Personen herstellt; daher auch die ehrenvolle Bezeichnung, welche er dem letzteren vor der ganzen Gemeinde giebt. — Die Bestimmung εἰς Χριστόν, für Christus (was die richtige Lesart ist), stellt Christus als den hin, welchem die Erstlinge dargebracht werden.

V. 6. Von der Maria, welche im 6. Vers gegrüßt wird, wissen wir nichts; ihr Name weist auf jüdische Herkunft hin, selbst wenn man mit einigen Mjj. Μαρίαν liest. — Wenn man mit fast allen Mjj. εἰς ὑμᾶς, für euch, liest, so wäre Maria eine Frau, die sich in der römischen Gemeinde besonders nützlich gemacht hätte, vielleicht durch ihre Aufopferung bei einer Epidemie, die etwa in dieser Gemeinde wütete. Allein es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus die Gemeinde an etwas erinnert, was sie viel besser wissen mußte, als er selbst. Überdies werden alle Personen hier nur gegrüßt auf Grund einer besonderen Beziehung zum Apostel. Eben aus diesem Grund ziehen wir die Lesart εἰς ἡμᾶς, für uns, vor, obwohl sie nur schwach bezeugt ist. Wie Aquilas, Priskilla und Epänetos hatte Maria thätigen Anteil genommen an der Arbeit des Paulus im Morgenland, und war jetzt nach Rom gekommen, wie so viele andere, die nachher genannt sind. Es ist kein Grund vorhanden, mit Hofmann anzunehmen, daß alle hier genannten Personen, bis V. 13, zu dem Teil der Gemeinde gehört haben, welcher sich im Haus des Aquilas zu versammeln pflegte.

V. 7—8: **„Grüßet Andronikos und Junias, meine Stammgenossen und Mitgefangenen, sie, die den ersten Rang unter den Aposteln einnehmen und die auch vor mir in Christo gewesen sind.[5]) 8 Grüßet den mir im Herrn teuren Ampliatus.“[6])**

[1]) T. R. liest mit LP Syr. Αχαιας (Achajas) statt Ασιας (Asiens).
[2]) DEFG lesen εν Χριστω (in Christus) statt εις Χριστον (für Christus).
[3]) ABCD: Μαριαν statt Μαριαμ.
[4]) T. R. liest mit L Mnn: εις ημας (für uns); alle andern lesen: εις υμας (für euch).
[5]) DEFG It. lesen τοις προ εμου, statt οι και προ εμου γεγονασι.
[6]) DELP Syr.: Αμπλιαν statt Αμπλιατον.

Man könnte den Namen Junian als Akkus. des Namens einer Frau, Junia, nehmen, welche die Schwester oder die Gattin des Andronikos wäre. Aber der Schluß des Verses deutet mehr auf einen Mann, Namens Junias, hin (Abkürzung von Junianus). — Der Ausdruck συγγενεῖς μου kann bedeuten: meine Verwandten oder meine Stammgenossen (9, 3). Die erstere Bedeutung scheint an sich natürlicher; allein in V. 11 und 21 ist derselbe Ausdruck auf andere Personen angewandt, von denen zwei (Jason und Sosipatros) Mazedonier gewesen zu sein scheinen (Apg. 17, 5 und 20, 4). Dies macht die weitere Bedeutung: Stammgenossen wahrscheinlicher. Schultz findet in diesem Epitheton den Beweis, daß Paulus diese Zeilen an eine Gemeinde heidnischen Ursprungs („meine, nicht unsre Stammgenossen") schreibt, was wohl richtig ist, aber nichts gegen Rom beweist. Man fragt sich, wann diese beiden Christen jüdischen Ursprungs mit Paulus gefangen gewesen sein können? Weder die Apostelgeschichte noch die früheren Briefe bieten auf diese Frage eine Antwort. Aber die Schilderungen in 2. Kor. 6, 4 ff. und 11, 23 ff. spielen auf so viele unbekannte Begebenheiten im Leben des Apostels an, daß es uns nicht befremden kann, von jenem Vorgang nichts zu wissen. Im 15. Kapitel seines Briefs an die Korinther zählt Klemens von Rom sieben Gefangenschaften des Apostels auf, und wir kennen davon nur vier (zu Philippi, Jerusalem, Cäsarea, Rom). Wahrscheinlich fällt das fragliche Ereignis in die Zeit vor seinen Missionsreisen (vergl. den Schluß des Verses). — Die meisten Ausleger erklären heutzutage übereinstimmend die folgenden Worte in dem Sinn: „wohl gekannt von den Aposteln" (den Zwölfen). Allein was wäre das für eine sonderbare Ehrenbezeichnung: die Apostel kennen dieselben! Und kann wohl das ἐν, in, bei, einen solchen Sinn haben: „hoch angesehen bei, d. h. in der Meinung der Apostel?" Meyer führt die Redensart des Euripides an: ἐπίσημος ἐν βροτοῖς, hochangesehen in den Augen der Sterblichen. Allein warum könnte man nicht übersetzen: ausgezeichnet unter den Sterblichen? Ebenso und mit noch mehr Recht hier: ausgezeichnet unter jenen zahlreichen Evangelisten, welche durch ihre Missionsarbeit in den Gegenden des Orients den Namen Apostel sich verdient haben? Diese Bezeichnung konnte wirklich in gewissen Fällen eine weitere Bedeutung annehmen, als die, welche sie in unsern Evangelien hat; so ist sie in Apg. 14, 4 und 14 auf Barnabas angewendet, wie indirekt in 1. Kor. 9, 5. So nennt man den Missionar Brainerd den Apostel der Indier, einen andern den Apostel Chinas oder der Hindus. — Noch eine letzte Ehrenbenennung: diese beiden Männer sind Paulus selbst im Glauben vorgegangen. Sie gehören somit jener ersten Gemeinde in Jerusalem an, deren Glieder im Lauf der Jahre in den Augen aller Gemeinden einen immer ehrwürdigeren Charakter annahmen. Die gräko-lat. Lesart ist eine offenbare Verstümmelung des Textes.

V. 8. Da Paulus von Ampliatus kein besonderes Verdienst zu erwähnen hat, so begnügt er sich damit, ihn der Achtung der Gemeinde durch den Hinweis auf die Liebe, die er zu demselben hegt, zu empfehlen; und das ist genug, denn es ist dies eine Liebe in dem Herrn, eine solche also, welche sich Ampliatus erworben hat durch seine Hingabe an den Herrn, welchem er gemeinsam mit dem Apostel dient.

V. 9—10: **„Grüßet Urbanus, meinen Mitarbeiter in Christus und meinen geliebten Stachys. 10 Grüßet Apelles, [den Bruder] bewährt in Christus. Grüßet die vom Haus des Aristobulos."**

Urbanus, ein lateinischer Name, bedeutet Städter; Stachys, ein griechischer Name, bedeutet Ähre. Paulus sagt, wenn er von dem ersteren als seinem Mitarbeiter spricht: unser (vergl. das für uns, V. 6), weil es sich

um das apostolische Werk und um alle Arbeiter handelt, welche sich mit ihm daran beteiligen; wenn er von seiner persönlichen Freundschaft spricht, so sagt er: mein.

V. 10. Apelles: ein in Rom häufiger Name von Freigelassenen, besonders unter den Juden. Bekannt ist das horazische: Credat judaeus Apella. — Δόκιμος: der Christ, der seine Proben abgelegt und sich in seinem Lauf fest gezeigt hat. — Die letzten Worte könnten bedeuten: die, welche zu den Kindern des Aristobulos gehören; aber der natürlichere Sinn ist: die, welche zu seinen Dienern gehören; natürlich: die gläubig gewordenen. Es war ein großes, ohne Zweifel jüdisches Haus, welches Paulus im Morgenland kennen gelernt und in welchem das Evangelium, wahrscheinlich durch ihn, Eingang gefunden hatte.

V. 11—12: **„Grüßet Herodion, meinen Stammgenossen. Grüßet die vom Haus des Narkissos, die in dem Herrn sind. 12 Grüßet die Tryphäna und Tryphosa, welche in dem Herrn arbeiten. Grüßet die teure Persis, die viel in dem Herrn gearbeitet hat."**

Auch hier kann συγγενής Stammgenosse oder Verwandter bedeuten (s. V. 7.). Die römischen Schriftsteller Sueton, Plinius und Tacitus sprechen von einem Freigelassenen des Klaudius, Namens Narkissos. Ist hier die Rede vom Hause dieses kaiserlichen Günstlings? Er selbst war vier Jahre vor Abfassung unsres Briefs hingerichtet worden; aber sein Haus konnte noch in Rom bestehen. Nur wäre in diesem Fall nicht einzusehen, in welcher persönlichen Beziehung dieser spezielle Gruß begründet wäre.

V. 12. Paulus redet hier von drei Frauen, von denen die zwei ersten sich eben jetzt im Dienst des Herrn und der Gemeinde auszeichneten, die dritte früher sich ausgezeichnet hatte, so wie Maria (V. 6). Die beiden ersten waren wahrscheinlich Schwestern; ihre fast gleichlautenden Namen stammen vom Verb. τρυφᾶν, üppig leben. Paulus will vielleicht den Gegensatz hervorheben zwischen dieser Bedeutung ihres Namens und der des Epithetons κοπιώσας, welche eifrig arbeiten. — Persis, eine persische Frau. Man benannte oft die Fremden nach dem Namen ihrer Heimat (Lydia, die Lydierin). Meyer macht auf die Zartheit aufmerksam, mit welcher Paulus hier das Pronom. μου (meine) bei ἀγαπητήν (vergl. V. 8 und 9) wegläßt. — Wahrscheinlich war es eine bejahrte Frau; Paulus sagt: hat gearbeitet.

V. 13: **„Grüßet Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine Mutter, welche auch die meinige ist."**

Der Ausdruck auserwählt kann hier nicht in dem Sinn genommen werden, in welchem er auf alle Christen angewandt wird; er muß etwas Besonderes bedeuten. Hofmann, vom Folgenden ausgehend, erklärt so: „der, den ich speziell als meinen Bruder im Herrn erwählt habe." Allein dann könnte das Pron. μου, mein, nicht fehlen. Da man gerne das Beste wählt, nimmt das Wort ἐκλεκτός die Bedeutung ausgezeichnet, hervorragend an. Dies ist ohne Zweifel hier der Sinn jenes Epithetons, wie in 2. Joh. 1 und 13. Die folgenden Worte: seine Mutter, welche auch die meinige ist zeigen, daß Paulus mit dieser Familie durch die engsten Bande verknüpft war, ja daß er in ihrem Schoß gelebt hatte. Und wenn wir uns erinnern, daß Markus, der sein Evangelium nach Rom schrieb, geflissentlich den Simon von Kyrene, welcher das Kreuz Jesu trug, als den „Vater" des Alexander und Rufus bezeichnet (15, 21), so werden wir ganz natürlich auf die Annahme geführt, daß unser Rufus eben der Sohn jenes Simon gewesen sei, dessen Familie nach Rom übergesiedelt war, und daß Rufus damals eine her-

vorragende Stellung in der Gemeinde einnahm. Es ist denkbar, daß die Beziehung des Paulus zu dieser Familie aus der Zeit datierte, da er als Jüngling in Jerusalem studierte, und daß er im Schoß dieser Familie gelebt und der mütterlichen Fürsorge der Frau des Simon sich erfreut hat. Wenn das richtig ist, so liegt in der Stelle des Markus ein positiver Beweis dafür, daß diese Liste von Namen für keine andere als die römische Gemeinde bestimmt war.

V. 14—15: **„Grüßet den Asynkritos, den Phlegon, den Hermes, den Patrobas, den Hermas und die Brüder, die bei ihnen sind. 15 Grüßet den Philologos und die Julia[1]), den Nereus und seine Schwester, und den Olympas und alle Heiligen, die bei ihnen sind."**

Die Personen, deren Namen folgen, sind mit keinerlei ehrendem Beiwort versehen, allein es war schon Ehre genug, der ganzen römischen Gemeinde zur Hochachtung empfohlen zu werden, auch nur durch Nennung des Namens. — Die letzten Worte in jedem der beiden Verse, 14 und 15: und die Brüder, die bei ihnen sind, zeigen, daß die oben genannten Personen nicht bloß als Gläubige, sondern als Leiter einer ganzen Versammlung, die bei ihnen zusammenzukommen pflegte, aufgeführt sind. Sie wohnten ohne Zweifel in verschiedenen Stadtteilen und bildeten neben der Gruppe, die sich bei Aquilas versammelte, zwei besondere Gemeinschaften. — Hermas ist von Origenes als der Verfasser der in der alten Kirche wohlbekannten Schrift, der Hirte des Hermas betitelt, angesehen worden. Allein heutzutage scheint es durch das Muratorische Fragment sicher gestellt zu sein, daß diese Schrift erst aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts datiert und daß Hermas eine andere Person ist, als die, welche der Apostel hier grüßen läßt.

V. 15. Julia (denn dies ist die richtige Lesart) ist wohl die Frau des Philologos. — Olympas (vielleicht Abkürzung von Olympodorus) ist sicherlich hier Name eines Mannes.

V. 16: **„Grüßet einander mit einem heiligen Kuß. Alle[2]) Gemeinden Christi grüßen euch."**[3])

Der Apostel hat im obigen die hervorragenden Glieder der verschiedenen Gemeinschaften Roms in seinem Namen grüßen lassen; aber er hat das Bedürfnis, seine Liebe auch der ganzen Gemeinde auszudrücken, und so beauftragt er alle Glieder derselben, dies unter einander in seinem Namen zu thun. Sie sollen hiebei die übliche Form des Bruderkusses anwenden. Wenn wir nicht ganz bestimmt aus den Kirchenvätern, besonders aus Tertullian (osculum pacis in der Schrift De oratione, Kap. 14; vergl. 1. Petr. 5, 14) wüßten, daß es sich dabei um einen äußerlichen Gebrauch handelt, so wären wir versucht, die Ansicht Calvins und Philippis zu teilen, wonach man dem Ausdruck heiliger Kuß einen rein geistigen Sinn zu geben hätte: der Gruß der brüderlichen Liebe. Aber wir erfahren aus den apostolischen Konstitutionen, daß später Regeln aufgestellt wurden, wodurch alles, was an diesem Brauch anstößig sein konnte, beseitigt werden sollte, so daß man den Ausdruck buchstäblich zu nehmen hat. Wir können überzeugt sein, daß in den apostolischen Gemeinden alles in Ordnung und mit Würde geschah. Dies liegt in dem Epitheton ἅγιον, heilig, welches auch in 1. Kor. 16, 20; 2. Kor. 13, 12 und 1. Thess. 5, 26 steht. Wahrscheinlich gab der Vorsitzende in der Versammlung demjenigen unter den Brüdern den Kuß, welcher ihm am nächsten

---

1) CFG lesen Ἰουνίαν statt Ἰουλίαν.

2) T. R. nur mit einigen Mnn. läßt πᾶσαι (alle) weg.

3) DEFG It. haben den ganzen zweiten Teil des 16. Verses nicht (s. V. 21).

saß und dieser seinem Nachbar, während dasselbe auf der Seite der Frauen vor sich ging.

In dem Augenblick, da der Apostel diese Zeilen schreibt und er im Geist die Christen Roms sich gegenseitig mit diesem Zeichen brüderlicher Liebe begrüßen sieht, erscheint ihm diese Gemeinde als der Lichtpunkt, im Abendland, auf welchen alle im Morgenland von ihm gegründeten Gemeinden voll Hoffnung und Liebe ihren Blick richten. Er selbst hat eben vorher die Gemeinden in Griechenland und Asien durchreist und ihnen seinen schon gefaßten Plan mitgeteilt, nach Rom zu gehen (Apg. 19, 21; 20, 25). Da haben ihm alle ihre Grüße an die Schwestergemeinde in der Hauptstadt der Welt mitgegeben. Jetzt ist es für ihn der rechte Augenblick, sich dieses Auftrags zu entledigen; dieser Gruß ist gleichsam der Bruderkuß, welchen die im ganzen Morgenland zerstreuten Glieder am Leib Christi der römischen Gemeinde zusenden. So natürlich eine solche allgemeine Kundgebung erscheint, wenn sie von allen Gemeinden des Orients an die junge, auf den Ehrenposten gestellte Schwestergemeinde des Abendlands gerichtet ist, so wenig wäre sie begründet, wenn sie für die Gemeinde in Ephesus bestimmt wäre. — Der T. R. hat das Wort alle gestrichen, ohne Zweifel, weil man nicht verstand, wie Paulus von andern Gemeinden, als von denen, in deren Mitte er sich eben befand, Grüße schreiben konnte. — Der gräko-lat. Text hat die zweite Hälfte des Verses an den Schluß von V. 21 gestellt, offenbar in der Absicht, diesen Gruß der Gemeinden an die Grüße der Mitarbeiter des Paulus anzureihen. Aber die letzteren tragen zu sehr privaten und persönlichen Charakter, als daß der Apostel eine so feierliche Botschaft, wie die aller Gemeinden des Orients an die Gemeinde von Rom, hätte mit ihnen verknüpfen können. Diese Botschaft von Gemeinde zu Gemeinde mußte einen Bestandteil des Briefs selbst bilden. Die richtige Stellung derselben ist also sicher die in unsrem Verse, nach dem alex. und byz. Text.

Wir haben bei der Erklärung dieses Abschnitts die Spuren angegeben, welche darauf hinweisen, daß derselbe eher für Rom als für Ephesus bestimmt war (siehe zu V. 1. 2. 4. 13. 16; vergl. auch V. 22). Nunmehr können wir diese Frage allgemeiner untersuchen. Sechsundzwanzig Personen sind besonders und einzeln angeführt, vierundzwanzig mit Namen. Von diesen Namen läßt sich sagen, daß einer oder zwei derselben hebräisch, fünf oder sechs lateinisch, fünfzehn bis sechzehn griechisch sind; drei christliche Gemeinschaften, welche an verschiedenen Lokalen zusammenkommen, sind erwähnt (V. 5. 14. 15); außerdem zwei Gruppen, die mehr einen privaten Charakter haben (V. 10 und 11). Der Apostel hat das Bedürfnis gehabt, allen ihm bekannten treuen Dienern und aufopfernden Dienerinnen des Herrn, welche bei der Gründung der Gemeinde mitgewirkt hatten und noch in den verschiedenen Stadtteilen an ihrer Weiterbildung arbeiten, eine Ehre zu erweisen. Er will ihnen nicht bloß seine persönliche Dankbarkeit und Liebe bezeugen, sondern er spricht sich in einer Weise aus, daß er sozusagen die ganze Gemeinde nötigt, sich an diesem öffentlichen Ausdruck des Dankes gegen diejenigen zu beteiligen, welchen sie ihr Dasein und ihr Gedeihen verdankt. Sonst würde er doch nicht sagen: Grüßet! statt: „Ich grüße." Wenn dies die Bedeutung dieser Stelle ist, die wirklich einzig dasteht in den Briefen des Paulus, paßt sie dann nicht viel besser auf eine Gemeinde, welche, wie die römische, noch keinen Apostel in ihrer Mitte gesehen hatte, als auf die in Ephesus oder Korinth, wo die ganze grundlegende Thätigkeit sich gleichsam in einem einzigen Individuum, eben im Apostel, personifiziert hatte? Wie gut versteht man beim Durchlesen der vielen Grüße die ganze auf die verschiedenen Gaben und die mancherlei Dienstleistungen bezügliche Stelle in Kapitel 12, sowie den merkwürdigen Ausdruck: παντὶ τῷ ὄντι ἐν

ὑμῖν, jeden der in eurer Mitte ist (als Arbeitender), V. 3! „Das ist, sagt Gaussen[1]), ein lebendiges Bild einer Urkirche; man kann daran sehen, bis zu welcher Höhe sich die unwissendsten und schwächsten ihrer Glieder zu erheben vermögen ... Man staunt, wie groß schon die Fortschritte des Wortes Gottes gewesen waren, bloß durch die Arbeit der Reisenden, der Künstler, der Kaufleute, der Frauen, der Sklaven und der Freigelassenen, welche sich in Rom aufhielten.“ Paulus kannte nicht bloß die Mehrzahl dieser Arbeiter, weil er mit ihnen im Orient in Beziehung gestanden war (Epänetos, Maria, Andronikos und Junias, Rufus und seine Mutter, Urbanus, Apelles u. s. w.), oder weil er sie selbst bekehrt hatte (Aquilas und Priskilla); sondern er erhielt auch Nachrichten von Rom, wie dies die vertraulichen Einzelheiten, auf welche er im 14. Kapitel eingegangen ist, beweisen; und so konnte er von der Arbeit dieser vielen Diener Christi, die er grüßt, unterrichtet sein, ohne daß er sie persönlich kannte. Dies ist wahrscheinlich der Fall bei den zuletzt genannten Personen, zu deren Namen er keinerlei nähere Bezeichnung hinzufügt. Farrar selbst erinnert an die Bemerkung Strabos (14, 5), es gebe viele Tarsener in Rom, und an die Erklärung Friedländers, wonach es in Rom von Asiaten wimmelte.[2]) Der griechische Ursprung der Mehrzahl von diesen Namen begründet keineswegs einen Einwand gegen den römischen Wohnsitz ihrer Träger. Was kümmert es uns, wie Renan im Anschluß an den Pater Garucci sagt, daß die Namen auf den jüdischen Inschriften in Rom zum größeren Teile lateinischen Ursprungs sind? Will man überhaupt etwas Auffälliges finden, so sind es fünf oder sechs lateinische Namen in Ephesus noch eher, als fünfzehn bis sechzehn griechische in Rom. Haben wir nicht zur Genüge festgestellt, daß diese letztere Gemeinde viel zahlreicheren Zuschuß aus den Heiden als aus den Juden erhalten hatte, und daß sie vor allem durch Sendboten, welche aus Syrien, Asien und Griechenland kamen, gegründet worden war? Der verstorbene Bischof Lightfoot hat nachgewiesen (Philippians, S. 20), daß die Namen Amplias, Urbanus, Stachys, Apelles, Nereus, Hermes und Hermas sämtlich in den Inschriften der Katakomben vorkommen, wie auch die Namen Tryphäna und Tryphosa, Patrobas, Philologos und Julia (die zwei letzteren zusammen). Reuß und Farrar fragen, was aus allen diesen Freunden des Paulus in Rom geworden sei, als er einige Jahre nachher (2. Tim. 4, 16) schrieb, er sei allein und verlassen in dieser Stadt, ja noch früher, als er an die Kolosser und Philipper schrieb, ohne von irgendeinem derselben Grüße zu schreiben. Allein wissen wir denn, ob unter diesen Christen solche waren, welche die Gemeinden von Kolossä und Philippi besucht hatten, und ob sie dort so bekannt waren, daß Paulus ihnen in den an jene Gemeinden gerichteten Briefen eine Stelle einräumen konnte? Was die Stelle im zweiten Timotheusbrief betrifft, so hat man sich zu erinnern, daß die Neronische Verfolgung, welche im Jahr 64 ausbrach, für einen Augenblick die römische Gemeinde zerstreut und wie vernichtet hatte. Das argumentum e silentio ist immer etwas unsicher; wieviel mehr unter solchen Umständen!

Wir ziehen also den Schluß, daß dieser Abschnitt mit den Grüßen nicht bloß ganz wohl an diese Gemeinde geschrieben sein kann, sondern daß er an gar keine andere so passend wie gerade an diese gerichtet werden konnte. Wie heutzutage Paris oder Rom selbst bis auf einen gewissen Grad der Sammelpunkt vieler fremder Christen beiderlei Geschlechts sind, die dort ihr Evangelisationswerk aufschlagen wollen, so zog in den ersten Zeiten der Kirche das große heidnische Rom die Aufmerksamkeit und den religiösen Eifer vieler Christen

[1]) Theopneustie, S. 468 und 474.

[2]) Sittengeschichte Roms, I, 59.

des Orients auf sich. Die Gläubigen, die von allen Gegenden des Morgenlandes in der großen Welthauptstadt zusammenströmten, boten den Anblick eines Bienenschwarms voll emsigen Wirkens und Arbeitens auf dem weiten zu bebauenden Gebiet. Endlich läßt sich aus diesem Abschnitt ersehen, wer jene Freunde waren, welche, drei Jahre später, bei der Ankunft des Paulus in Rom ihm bis zum Forum des Appius entgegengingen und von denen es heißt, daß er „bei ihrem Anblick Gott gedankt und neuen Mut gefaßt habe“ (Apg. 28, 15).

Beachten wir zum Schluß noch die Zartheit und die ausgesuchte Feinheit, welche dem Apostel diese ehrenden Epitheta eingeben, mit denen er die Namen der von ihm erwähnten Diener und Dienerinnen Christi bekleidet.[1]) Jede dieser Bezeichnungen ist gleichsam eine Andeutung des neuen Namens, welchen diese Wesen in der Herrlichkeit tragen werden. So aufgefaßt, ist diese Aufzählung nicht mehr eine trockene Namenliste, sondern eine Ehrentafel, welche die Thätigkeit der Christenheit zu allen Zeiten anzuspornen geeignet ist.

Zweiunddreißigster Abschnitt.

16, 17 — 27.

Warnung; Aufträge; Schluß.

Warnung vor den judenchristlichen Irrlehrern: V. 17—20.

Im ersten Korintherbrief hält der Apostel nach einer Reihe von Grüßen, 16, 19—21, plötzlich inne, um an die Gemeinde, so zu sagen in der Form einer Nachschrift, eine feierliche Mahnung zu richten (V. 22). Es ist, als ob der Gruß, den er soeben geschrieben, in ihm noch einmal zum Schluß das Bewußtsein der Gefahr, in welcher seine Leser schweben, wachriefe. Hier ist es ebenso, nur mit dem Unterschied, daß in Korinth die Gefahr gegenwärtig und dringend war, wie dies der ganze Brief beweist, während sie in Rom noch ferne, wenngleich unvermeidlich ist. Auch der Ton der Ermahnung ist beide Male sehr verschieden: für Korinth eine Drohung, für Rom eine einfache Warnung im liebevollsten, väterlichsten Ton. — Renan, Weizsäcker, Schultz, Farrar, Weiß stimmen in der Ansicht überein, diese Worte haben von Paulus nur an eine von ihm selbst gegründete Gemeinde, z. B. Ephesus, gerichtet werden können. Der letztere namentlich weist auf die Kürze dieser Warnung hin, die andernfalls notwendig hätte weiter ausgeführt werden müssen. Allein der ganze Brief war der Kommentar derselben. Ein Wort, am Schluß des Briefs, genügte, um die Leiter der Gemeinde zu warnen. Wir werden im Verlauf der Exegese die andern Gründe prüfen, welche zu Gunsten dieser Ansicht geltend gemacht werden.

V. 17—18: **„Ich ermahne euch nun aber, Brüder, ein offenes Auge zu haben gegenüber denen, welche Streitigkeiten und Ärgernisse verursachen, entgegen der Lehre, die ihr gelernt habt; wendet euch ab von ihnen, 18 Denn jene Leute dienen nicht Christo unsrem Herrn, sondern ihrem eigenen Bauch, und mit ihren schönen Reden und ihren Segenssprüchen[2]) täuschen sie die Herzen der Einfältigen.“**

Wie Hofmann bemerkt, hatte der Apostel alles geordnet (Kap. 14 und 15), was sich auch auf die inneren Zwistigkeiten bezog, welche in der römischen Gemeinde herrschen mochten. Nun aber hat sich ihm vorhin die

---

[1]) Siehe über diesen Gegenstand die ganze schöne Ausführung in dem genannten Werk von Gaussen (S. 468—71).

[2]) DEFG It. haben die Worte και ευλογιας (und ihren Segenssprüchen) nicht.

Einheit der ganzen Christenheit lebendig vor Augen gestellt; und indem er der Spaltungen gedenkt, durch welche sie in allen andern Gemeinden gestört wird, kommt es ihm ganz natürlich in den Sinn, dieselben könnten auch in dieser Gemeinde entstehen. Es handelt sich offenbar um die jüdischen Irrlehrer, welche von Jerusalem ausgehend die Gemeinde in Antiochien in Verwirrung gebracht hatten und von Syrien aus dem Paulus Schritt für Schritt bis nach Galatien und sogar bis nach Korinth gefolgt waren. Paulus sieht natürlich voraus, daß sie, sobald sie von dem Bestehen einer Gemeinde in Rom Kunde erhalten, unfehlbar sich einstellen werden, um sie womöglich in Beschlag zu nehmen. Die Thatsachen haben bewiesen, daß die Ahnung des Apostels guten Grund hatte. Der Eingang des Briefs an die Philipper, vier bis fünf Jahre nach dem unsrigen von Rom aus geschrieben, zeigt das verderbliche Treiben dieser fanatischen Anhänger des Gesetzes in der römischen Gemeinde. Wahrscheinlich hatte ihnen die Partei der Schwachen, Kap. 14, den Zugang dahin eröffnet.

Die folgende Beschreibung enthält zu bestimmt ausgeprägte Züge, als daß man mit Hofmann die Beziehung dieser Warnung auf alle Irrlehrer überhaupt, heidnische wie jüdische, einräumen könnte. Der Artikel vor den Worten Streitigkeiten und Ärgernisse läßt erkennen, daß es sich um schon bekannte Thatsachen handelt. Aber es folgt keineswegs daraus, daß sie in der Gemeinde, an welche der Apostel schrieb, schon vorgefallen sind, wie diejenigen behaupten, welche daran festhalten, dieser Abschnitt könne nicht an die römische Gemeinde gerichtet worden sein. Daß diese Unordnungen notorischer Maßen in andern Gemeinden vorgekommene Thatsachen waren, dies war für Paulus Grund genug, sich in der Weise auszusprechen, wie er es thut. Und diejenigen, welche mit ihm in den Gemeinden des Orients gearbeitet hatten und denen er eben seine Grüße in so großer Anzahl entboten, z. B. Aquilas und Priskilla, die in Ephesus mit ihm die ganze Not der galatischen Krise und des langen korinthischen Kampfes mitgemacht hatten: wie sollten sie nicht genaue Kenntnis gehabt haben von der erbitterten Feindschaft, welcher der Apostel von seiten einer Anzahl von Judenchristen ausgesetzt war? Der Ausdruck Streitigkeiten geht auf die kirchlichen Spaltungen; der Ausdruck Ärgernisse auf die sittlichen Unordnungen, von welchen sie oft begleitet gewesen waren, besonders in Korinth; vergl. 2. Kor. 10 bis 13. — Aus den Worten: „entgegen der Lehre, welche ihr gelernt habt“ hat man mit großer Zuversicht den Schluß gezogen, Paulus selbst sei der Stifter der Gemeinde gewesen, an welche diese Stelle gerichtet ist. Aber er hätte dann deutlicher gesagt: „welche ihr von mir gelernt habt“; vergl. Philip. 4, 9. Diese Stelle enthält nichts weiter, als was 6, 17 gesagt ist, wo Paulus dafür dankt, „daß die Römer von Herzen gehorsam gewesen sind dem Lehrtypus, nach welchem sie unterwiesen worden waren, eine Stelle, von der niemand behauptet, daß sie nicht an die Römer gerichtet sei. Es handelt sich, hier wie dort, um das Evangelium des Paulus, das in Rom verkündigt worden war eben von seinen Mitarbeitern, welche er oben gegrüßt hat. Die diesem Evangelium entgegenstehende Lehre ist jene gesetzliche Richtung, welche nach unsrer Stelle, sowie nach 1, 8. 11—12; 6, 17 und überhaupt dem ganzen Brief, in Rom noch nicht Fuß gefaßt hatte. — Man sieht, daß dieses Wort, wenn es wirklich an die römische Gemeinde gerichtet worden ist, hinreicht, um die Ansicht Baurs hinsichtlich ihrer Zusammensetzung und Haltung umzustoßen. — Der Ausdruck die Augen richten auf (σκοπεῖν) bezieht sich mehr auf einen erwarteten als auf einen gegenwärtigen Feind; siehe bei Passow die eigentliche Bedeutung: spähen, in die Ferne sehen; mit Bezug auf den gegenwärtigen Feind sagt Paulus einfach βλέπετε (1. Kor. 3, 10; Phil. 3, 2; Kol. 2, 8). Es

handelt sich also um eine Gemeinde, in welcher der Kampf noch nicht entbrannt ist, und die letzten Worte des V.: wendet euch von ihnen ab sind auf den Augenblick zu beziehen, wo diese erwarteten Gegner ankommen und den Versuch machen werden, ihr Werk zu vollbringen. In diesem Moment gilt es, in gar keine Verbindung mit ihnen zu treten; man muß ihnen einfach den Rücken kehren; und warum? Der folgende V. giebt Antwort auf diese Frage.

V. 18. Diese Männer sind Leute, sinnlich und heuchlerisch zugleich; voll tiefer sittlicher Entrüstung müssen daher die Christen Roms sich von ihnen ferne halten. Sie dienen ihrer Sinnlichkeit, nicht Christo. Dieser Zug erinnert an den in Philip. 3, 19 angeführten, welcher sich auf dieselben Individuen bezieht: „Sie, die ihren Bauch zum Gott haben und nur mit Irdischem sich abgeben"; vergl. auch 2. Kor. 11, 20 und 21: „Wenn man euch knechtet, aussaugt, plündert, so ertragt ihr es ganz wohl." Dieses sinnliche und freche Gebahren kennzeichnet Paulus Philip. 3, 2 mit den strengen Worten: „Nehmt euch in acht vor den Hunden; nehmt euch in acht vor den bösen Arbeitern." Der Dienst am Evangelium war für sie ein Erwerbsmittel und der Erwerb das Mittel zur Befriedigung ihrer groben Lüste. Sie waren die Tartüffe jener Zeit. Ein weiterer gemeinsamer Zug stellt sie noch vollständiger in Eine Linie mit jenem von Molière so scharf gezeichneten Charakterbild: sie treten auf mit freundlichen Redensarten (χρηστολογία) und mit väterlichen Segenssprüchen (εὐλογίαι), und die Einfältigen (ἄκακοι, wörtlich die Unschuldigen), die nichts Schlimmes ahnen, lassen sich von diesem zuvorkommenden Wesen und diesem väterlichen Tone fangen. Mußten diese Leute, wie Schultz behauptet, schon da sein, damit Paulus sich in dieser Weise über sie aussprechen konnte? Hatte er sie nicht in Galatien und Korinth in diesem Lichte kennen gelernt, und konnte er nicht der römischen Gemeinde zum voraus eine Schilderung von ihnen geben, damit man sie, sobald sie sich einstellen würden, erkennen möchte?

V. 19: **„Denn das Gerücht von eurem Gehorsam ist überallhin gedrungen; ich freue mich daher über euch.[1]) Aber ich wünsche, daß ihr klug[2]) sein möchtet, wo es das Gute, einfältig, wo es das Böse gilt."**

Dieser Vers ist auf verschiedene Weise mit dem vorhergehenden in Verbindung gebracht worden. Thol., Philip. finden darin einen weiteren Beruhigungsgrund, welcher zu dem in V. 17 hinzukommt: „Ihr werdet ihnen zu widerstehen wissen; denn jedermann kennt euren Gehorsam gegen das reine Evangelium." Allein das denn geht auf V. 18 und nicht auf V. 17, und Paulus hätte dann jedenfalls sagen müssen: „Denn ich kenne . . ." und nicht: „Denn alle kennen . . . ." Origenes erklärt so: „Ich warne euch in solcher Weise; denn ihr gehört selbst zu jenen Einfältigen (ἄκακοι), deren folgsamer, leicht zu belehrender Sinn allenthalben bekannt ist." Aber wie läßt sich ein solches Wort mit den Lobsprüchen vereinigen, welche der Erkenntnis und der Erfahrung der Leser in 15, 14 und 15 erteilt werden? Überdies kann der Ausdruck Gehorsam hier nicht in ungünstigem Sinn verstanden werden. Meyer, Weiß stellen im Gegenteil das ὑμῶν, euer, dem ἄκακοι, Einfältige, gegenüber: „Einfältige sage ich; denn von euch weiß ich, daß ihr es nicht seid; euer Gehorsam gegen das Evangelium ist in aller Welt bekannt."

[1]) T. R. mit E Mnn. liest: χαιρω ουν το εφ' υμιν; DFG ebenso mit Weglassung des το; ℵABCLP lesen: εφ υμιν ουν χαιρω.

[2]) T. R. mit ℵACLP liest μεν nach σοφους; die andern haben diese Partikel nicht.

Es giebt nichts Gezwungeneres als diese Erklärung. In diesem Fall hätte Paulus von Weisheit, nicht von Gehorsam reden und statt denn hätte er sagen müssen: aber. Calvin und andere fassen die Sache so auf: „Ich warne euch solchermaßen, weil ich wünsche, daß ihr zu eurem weit und breit bekannten Gehorsam noch die Klugheit und die Einfalt hinzukommen lasset, welche euch gegen die Verführung sicher stellen werden.“ Diese Auslegung ist gut; aber sie geht nicht ein auf die ersten Worte des Verses: „Euer Gehorsam ist überallhin gedrungen.“ Auf diese Worte hat Rückert mit Recht den Nachdruck gelegt; denn sie bilden den Schlüssel für die ganze Stelle. Er erklärt so: „Wenn ich euch warne, wie ich eben that (V. 17 und 18), so geschieht es darum, weil das Gerücht von eurem Gehorsam gegen das Evangelium sich überall verbreitet hat, und somit jene Leute ganz ohne allen Zweifel von eurer Gemeinde reden hören und auf euch losgehen werden, um euren Glauben auszubeuten, wie sie dies überall zu thun versucht haben, wo das Evangelium Aufnahme gefunden hatte. Dann ist ganz klar, daß dieses Wort nicht an die schon seit Jahren gegründete Gemeinde von Ephesus gerichtet worden sein kann; es setzt vielmehr eine eben erst gestiftete Gemeinde voraus, wie die römische. Man hat behauptet, den Ausdruck Gehorsam hätte Paulus nicht anwenden können auf eine Gemeinde, die nicht von ihm selbst gegründet worden war. Aber es handelt sich um den Gehorsam gegen das Evangelium, nicht um einen Akt des Gehorsams, welchen Paulus gefordert hatte; vergl. 6, 17 (ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ) und 1, 5. Wenn er den Gehorsam der Römer gegen ihn persönlich gemeint hätte, wie hätte er von demselben sagen können: „er sei weit und breit bekannt geworden“? Weiß behauptet, ein solches Lob, wie es hier erteilt wird, setze eine Gemeinde voraus, welche Paulus durch langjährige Thätigkeit in ihrer Mitte kennen gelernt habe. Allein eine solche Folgerung ist durch nichts begründet.

Die alex. Lesart: „Über euch also freue ich mich“, hebt das Objekt nachdrücklicher hervor, während die beiden andern: „Ich freue mich daher über euch“ (gräko-lat.) oder „was euch betrifft“ (T. R.) den Nachdruck mehr auf das Verb. legen, was natürlicher ist (siehe Philippi); die gräko-lat. Form ist die wahrscheinlichste. — Ein einfacher Moralist, der über die Klugheit und die Einfalt geschrieben hätte, würde wahrscheinlich gesagt haben: „Klugheit, wo es das Böse, Einfalt, wo es das Gute gilt.“ Paulus macht es umgekehrt. Auch hier bestätigt es sich, daß er redet „durch die Gnade, die ihm gegeben ist“. Hinsichtlich des Bösen kann kein Zweifel obwalten. Ist einmal im Gewissen das Urteil ausgesprochen „das und das ist böse“, so ist damit alles gesagt. Wehe dem, der darauf hin noch disputiert und sich besinnt, wie Bileam. Ein Gewandterer als er (vergl. V. 20) wird ihn unfehlbar in die Falle zu locken wissen. Hinsichtlich des Bösen bleibt nur Eines zu thun übrig, ἐκκλίνειν, sich abwenden (V. 17). Das ist die Einfalt. Nicht so ist es beim Guten. Ist etwas als gut erkannt, so ist damit noch nicht alles entschieden. Hier bedarf es vielmehr der Klugheit, um nicht etwas Gutes durch die unkluge, ungeschickte Art, wie man es thut, zu verderben. Da stellen sich verschiedene Fragen ein: Ist jetzt der Augenblick, es zu thun? Wie es anfangen, damit es glücke? Wer soll Hand ans Werk legen? u. s. w. So viele Fragen giebt es da, die ein gewisses Maß von Weisheit, von Geschick, von praktischer Gewandtheit, von σοφία erheischen. Beim Bösen heißt es: „wehe den Klugen!“ Beim Guten dagegen: „wehe den Einfältigen! die Einfalt macht leicht Mißgriffe.“ — Der T. R. setzt ein μέν, zwar, nach dem Worte σοφούς, klug, was folgenden Sinn hätte: „Ich wünsche, daß ihr, obgleich klug im Guten, doch einfältig hinsichtlich des Bösen sein möchtet.“ Diese Form läßt das Gewicht der Ermahnung auf die zweite Satzhälfte fallen. Allein

das Wort klug bildet einen zu klaren Gegensatz zu dem Worte ἄκακοι, Einfältige, V. 18, als daß man ihm eine so untergeordnete Stelle anweisen könnte. Der erste Satz in der Ermahnung des Paulus muß auf gleicher Linie stehen, wie der zweite; denn es bedarf ebensosehr des Scharfblicks, um die Verdorbenheit der Gegner unter ihrer schönen Außenseite zu erkennen, als der Einfalt, um sich von ihnen abzuwenden, wenn man dieselbe erkannt hat. Das μέν ist also zu streichen.

Zur Bezeichnung der Einfalt gebraucht Paulus in diesem Vers einen ganz andern Ausdruck als in V. 18. Dort handelte es sich um Leute, welche das Böse nicht kennen und deshalb leicht getäuscht werden. Hier will Paulus von der sittlichen Geradheit reden, die zwar das Böse kennt, aber mit demselben bricht. Daher der Ausdruck ἀκέραιος, wörtlich unverfälscht, frei von unreiner Beimischung. — Dieses Wort des Apostels mag der Vorschrift, welche Jesus in Matth. 10, 16 giebt, zur Erklärung dienen: „Klug, wie die Schlangen und ohne Falsch, wie die Tauben.“ Vergl. auch 1. Kor. 14, 20 und 2. Kor. 11, 3. — Hätte wohl ein Falsator einen Satz, wie diesen, erfunden?

V. 20: **„Der Gott des Friedens aber wird in Kürze den Satan unter euren Füßen zermalmen. Die Gnade unsres Herrn Jesu Christi [1]) sei mit euch.“ [2])**

Von dem sichtbaren Feind, welcher droht, richtet sich der Blick des Apostels zu dem noch gefährlicheren, dessen Werkzeuge jene irdischen Gegner sind, den Satan. Anderseits erblickt er aber auch den allmächtigen Bundesgenossen, auf dessen Hilfe die Gemeinde in diesem Kampf zählen darf. Der Zusammenhang zwischen V. 19 und 20 findet seine Erklärung in V. 13—15 des 11. Kapitels im 2. Korintherbrief, wo der Apostel sich in folgender Weise über die judaistischen Friedensstörer ausläßt: „Es sind falsche Apostel, trügerische Arbeiter, die die Maske als Apostel Christi annehmen; und daran ist nichts Auffallendes; denn Satan selbst nimmt die Maske eines Engels des Lichts an. Da ist es also nicht zu verwundern, wenn auch seine Diener die Maske annehmen als Diener der Gerechtigkeit. Ihr Ende wird sein wie ihre Werke.“ — Der Ausdruck: Gott des Friedens ist absichtlich gewählt, um Gott als den zu bezeichnen, der, wenn die Gemeinde ihre Aufgabe erfüllt, Macht hat, die Absichten der Gegner zu schanden zu machen und das gute Einvernehmen unter den Gläubigen aufrecht zu erhalten. — Der Ausdruck συντρίψει, wird zermalmen, spielt offenbar an auf die alte Verheißung 1. Mos. 3, 15, an welche auffallenderweise nirgends sonst im N. T. erinnert ist. — Die Worte ἐν τάχει werden in der Regel übersetzt mit bald, was den Sinn hätte: „in einer Zeit, nahe derjenigen, in welcher ich euch schreibe.“ Auf Grund dieser Übersetzung findet hier Schultz, mit vielen andern, den Gedanken der baldigen Wiederkunft Christi. Aber das Wort ταχύς und seine Ableitungen bezeichnen keineswegs das unmittelbare, das nahe Bevorstehen einer Thatsache; vielmehr die Schnelligkeit, mit welcher sie vor sich geht. Die ταχέες πόδες bei Homer sind die Füße, die sich schnell, nicht bald bewegen; ein Tachygraph ist einer, der schnell, nicht bald schreibt. Man hat im Griechischen das Wort εὐθύς (gerade, der gerade aufs Ziel losgeht) und seine Ableitungen, um das nahe Bevorstehen auszudrücken. [3]) Paulus will

[1]) ℵ B lesen ganz kurz Ιησου.

[2]) DEFG It. lassen den zweiten Satz des Verses weg. — T. R. mit einigen Mnn. fügen αμην bei.

[3]) Wir glauben auch, daß man Offenb. 22, 20 falsch übersetzt mit: „Ich komme bald (nächstens)“; der Sinn ist vielmehr: „Ich komme gar rasch“, d. h. ich gehe schnell einher (auch wenn die Ankunft noch lange sich hinausziehen sollte).

also nicht sagen, der Sieg stehe nahe bevor, sondern er werde in kurzem errungen sein, wenn einmal der Kampf angefangen hat. Sobald der Gläubige mit den Waffen Gottes (Eph. 6) streitet, ist der Kampf nie lang. — Der Sieg wird sich aus zwei Faktoren ergeben, einem göttlichen (Gott wird zermalmen) und einem menschlichen (unter euren Füßen). Gott teilt die Kraft mit; aber der Mensch, der sie empfängt und gebraucht, dient als Mittel für ihr Wirken.

Diese Warnung schließt im T. R. und bei den Byz., wie bei den Alex. mit einem Segenswunsch, welcher bei den ersteren in V. 24 wiederholt ist. Im gräko-lat. Text steht er nur an der letzteren Stelle. Von diesen drei Formen ist die der Alex. die wahrscheinlichste; denn sie erklärt am besten die beiden andern. Die Gräko-Lat. haben diesen Wunsch hinter die folgenden Grüße, V. 21—23, gestellt, um sich der gewöhnlichen Art des Apostels anzuschließen; der byzant. Text hat beide Formen kombiniert. Diese Annahme wird durch den Umstand bestätigt, daß die Gräko-Lat. im allgemeinen die Doxologie am Schluß unsres Kapitels weglassen. Sie konnten nun aber den Brief an die Römer nicht mit den Worten aufhören lassen: „und Quartus, unsern Bruder." So mußten sie denn den Wunsch des 20. Verses in den 24. Vers setzen. — Dieser Wunsch, welcher den 20. Vers beschließt, ist das Gegenstück zu dem in 1. Kor. 16, 23; er bildet den allgemeinen Schluß des Briefs; denn er hat zu wenig Eigentümliches, als daß man ihn auf die vorhergehende Ermahnung beziehen könnte. Was die nachfolgenden Grüße, V. 21—23, und die Schlußdoxologie, V. 25—27, betrifft, so werden wir uns darüber noch auszusprechen haben.

Kritische Schlußbetrachtung über die Stelle V. 17—20.

Die Einwände von Baur und Lucht gegen die paulinische Abfassung dieser Stelle sind wertlos. Die einzige Frage, um die es sich handelt, ist die, ob diese Ermahnung zum Römerbrief gehört, oder ob sie, wie heutzutage eine so große Zahl von Auslegern meint, an die Gemeinde von Ephesus gerichtet worden ist. Vor allem ist die Frage erlaubt, wie es geschehen konnte, daß eine nach Ephesus gerichtete Ermahnung von Ephesus nach Rom wanderte und dem Brief an die Römer einverleibt wurde. Wir für unsern Teil kennen keinen Erklärungsgrund für eine solche Wanderung und kein Beispiel, wodurch dieselbe gerechtfertigt würde. Aber noch mehr sind es die inneren Gründe, welche uns diese Annahme verwehren. Es ist natürlicher, die Stelle auf eine dem Apostel persönlich nicht bekannte Gemeinde zu beziehen, als auf eine von ihm gegründete. Er spricht seine Freude aus über ihre willige Annahme des Evangeliums als über etwas, was er erfahren hat und wovon die Kunde noch zu viel andern Ohren, als zu den seinigen dringen wird (V. 19). So schreibt man nicht an seine eigenen Schüler. Überdies handelt es sich um eine neugegründete Gemeinde, von welcher man erst jetzt allgemein zu reden anfängt. Endlich, wäre es begreiflich, daß er in einem Schreiben an die Gemeinde zu Ephesus, an jene Gemeinde, in deren Mitte er kurz vorher drei volle Jahre zugebracht und in welcher er den Brief an die Galater und den ersten an die Korinther verfaßt hatte, Leser voraussetzt, welche noch mehr oder weniger unbekannt sind mit den Umtrieben und dem Charakter der judaistischen Gegner? Eine solche Stelle kann nur eine Gemeinde betreffen, welche dem Schauplatz des ernsten Kampfes fernliegt, der die letzten Jahre des Apostels ausfüllte. Weizsäcker meint, der ganze Brief an die Römer sei veranlaßt worden durch eine judaistische Bewegung, welche schon angefangen hatte, sich in der Gemeinde geltend zu machen. Allein unsre Stelle weist offenbar auf die Gefahr als auf eine erst bevorstehende hin (V. 19).

und die Kürze dieser Warnung sowie die untergeordnete Rolle, welche sie im Brief einnimmt, lassen deutlich erkennen, daß Paulus keineswegs einen Feind bekämpft, den er als schon vorhanden ansieht, daß er vielmehr die Gemeinde gegen einen erwarteten, bevorstehenden Angriff im voraus schützen will.

Grüße von seiten der Mitarbeiter des Paulus: V. 21—23.

V. 21—23: „**Timotheus, mein Mitarbeiter, grüßt euch**[1]), **sowie Lucius und Jason und Sosipater, meine Stammgenossen.**[2]) 22 **Ich grüße euch in dem Herrn, ich Tertius, der ich diesen Brief geschrieben habe.** 23 **Gajus, mein und der ganzen Gemeinde Gastfreund, grüßt euch, Erastus, der Stadtkämmerer und der Bruder Quartus grüßen euch.**“[3])

Nach dem Abschiedswunsch, V. 20, haben diese Grüße etwas Auffallendes; denn in der Regel kommen die Grüße der Mitarbeiter vor dem Schlußwunsch. Aber wir haben gesehen, wie geflissentlich Paulus am Anfang des Briefs (1, 1—5) hervorgehoben hat, daß er ihn nur in seiner Eigenschaft als Heidenapostel schreibe. Diese Würde teilte er mit keinem andern, auch nicht mit Timotheus; aber deshalb hat der Apostel nicht, wie gewöhnlich, den Namen dieses Mitarbeiters am Anfang des Briefs neben den seinigen gesetzt, obwohl er zur Zeit der Abfassung zugegen war; vergl. 2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1; Phil. 1, 1; Philem. 1, 1 und 2. Thess. 1, 1. Die Auslassung des Namens des Timotheus im Epheserbrief hat denselben Grund, wie im Römerbrief; im 1. Korintherbrief erklärt sie sich daraus, daß er abwesend war, wie sich beweisen läßt. So versteht man nun, weshalb hier die Grüße der Mitarbeiter des Apostels und selbst der des Timotheus erst nach Schluß des eigentlichen Briefs kommen. Sie gehören nicht zum Brief selbst, sondern bilden einen Nachtrag, der durch eine zarte Rücksicht des Apostels veranlaßt ist.

Timotheus befand sich, wie aus Apg. 20, 4 hervorgeht, um jene Zeit mit dem Apostel in Korinth, um an der Reise nach Jerusalem teilzunehmen. Dieselbe Stelle macht es auch erklärlich, warum noch ein anderer der drei hier genannten Mitarbeiter, Sosipater, aus Beröa in Mazedonien, sich um die nämliche Zeit in Korinth befand. Dieser Name, wahrscheinlich identisch mit Sopater in Apg. 20, 4, ist der Name eines der Abgeordneten, welche den Auftrag hatten, die mazedonischen Gemeinden bei der Angelegenheit zu vertreten, die Paulus in ihrem Namen in Jerusalem abmachen sollte (2. Kor. 8, 18 ff.). — Jason stammte auch aus dieser Provinz; denn er ist wahrscheinlich eine und dieselbe Persönlichkeit mit dem Gastfreund des Paulus in Thessalonich, von welchem Apg. 18, 1—7 die Rede ist. Er hatte die Abgeordneten von Thessalonich und Beröa begleitet, welche von Paulus nach Korinth bestellt worden waren, um sich, nach dem ursprünglichen Plane, mit ihm nach Palästina einzuschiffen (Apg. 20, 3). — Die dritte Person, Lucius, kann nicht, wie Origenes gemeint hat, der Evangelist Lukas sein; denn der griechische Name des letzteren (Lukas) ist eine Abkürzung von Lukanus, während Lucius von dem Wort lux abzuleiten ist. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß wir hier jenen Lucius von Kyrene wiederfinden, der eine bedeutende Rolle als Prophet oder als Lehrer in der Gemeinde Antiochien kurz nach ihrer Gründung gespielt hatte. Er verrichtete seinen Dienst in verschiedenen Gemeinden und so war er denn nach Korinth gekommen. — Paulus bezeichnet diese drei letztgenannten

[1]) T. R. mit EL liest ασπαζονται; alle andern: ασπαζεται.

[2]) DEFG lesen hier και αι εκκλησιαι πασαι του Χριστου (und alle Gemeinden Christi); hieher versetzt aus V. 16.

[3]) T. R. liest hier mit DEFGL Mnn. It.: η χαρις του κυριου ημων I. X. μετα παντων υμων αμην (die Gnade unsres Herrn Jesu Christi sei mit euch allen; Amen); hieher versetzt aus V. 20.

als seine Volksgenossen; denn die Bedeutung Verwandter, welche mehrere dem συγγενεῖς geben, ist, wie wir schon früher gesehen haben, nicht auf eine so große Zahl von Personen anwendbar (vergl. V. 7 und 11). — Wahrscheinlich sind diese vier jetzigen Mitarbeiter des Apostels im Orient mit mehreren der Leute in Verbindung gestanden, an welche Paulus im obigen Grüße nach Rom von sich aus geschrieben hat, z. B. mit Aquilas und Epänetos. Das Zartgefühl und der Brudersinn geboten es demgemäß dem Paulus, den Gruß dieser Brüder, die um ihn waren, dem seinigen beizufügen.

V. 22. Paulus hatte aber eben in diesem Augenblick einen Mitarbeiter anderer Art um sich, welchem er auch einen Platz unter diesen Grüßen einräumen mußte. Das war der, welcher ihm bei dieser langen Arbeit mit seiner Feder Dienst geleistet hatte, Namens Tertius. Aber konnte er ihm seinen eigenen Gruß diktieren, wie er die vorhergehenden diktiert hatte? Nein, das hätte geheißen, ihn als eine bloße Maschine behandeln. Der Apostel hatte einen zu feinen Sinn für das, was sich schickt, als daß er so mit ihm hätte verfahren mögen. Er hört auf zu diktieren und läßt den Tertius selbst in eigenem Namen seine Grüße schreiben: „Ich, Tertius.“ Dieser kleine, scheinbar unwichtige Umstand hat doch seine Bedeutung. Er läßt uns besser, als gar viele bedeutsamere Handlungen in das Verhältnis des Paulus zu seinen Mitarbeitern hineinblicken. Das heißt wahre Höflichkeit, die von Herzen kommt. Hätte ein Falsator so etwas erfunden? — Oltramare bemerkt sehr richtig, daß die Worte: der ich diesen Brief geschrieben habe nur zu verstehen sind, wenn es sich um einen Brief von einigem Umfang handelt, nicht um ein bloßes Billet, wie ein solches nach so vielen Kritikern von Phöbe an die Gemeinde in Ephesus gerichtet worden sein soll. Und von dem Ausdruck ἐπιστολή abgesehen, ist eben die Thatsache eines solchen eigenhändigen Grußes seitens des Schreibers des Apostels nur begreiflich, wenn es sich um die Abfassung eines bedeutenden Schriftstücks handelt.

V. 23. Noch ein Mitarbeiter, aber ganz anderen Schlags: es ist der Gastfreund des Paulus, der, unter dessen Dach er dieses Werk verfaßt. Dieser Gajus ist weder der von Derbe in Kleinasien, Apg. 20, 4, noch der einer Nachbargemeinde von Ephesus, Joh. 3, 1. Es ist offenbar der, von welchem Paulus 1. Kor. 1, 14 redet, einer der ersten Gläubigen Korinths, den er mit eigener Hand getauft hatte vor der Ankunft des Silas und Timotheus. Paulus nennt ihn seinen und der ganzen Gemeinde Gastfreund. Diese letzten Worte könnten den Sinn haben, daß, wenn die Gemeinde in Korinth sich in ihrer Gesamtheit versammle (1. Kor. 14, 23), dies bei Gajus geschehe. Allein mit dem Ausdruck ξένος, Gastfreund, verbindet man mehr den Gedanken einer Beherbergung von Fremden. Paulus will somit ohne Zweifel sagen, das Haus des Gajus sei in besonderem Maß ein Sitz der Gastfreundschaft, das Haus in Korinth, welches allezeit zur Aufnahme fremder Christen von überallher offen steht. Weiß denkt, was nach meiner Ansicht weniger natürlich ist, an den Gastfreund der Christen, welche den Paulus während seines Aufenthalts in Korinth besuchten. — Von Gajus geht der Apostel auf zwei andere hervorragende Christen derselben Gemeinde über, die ohne Zweifel in persönlicher Beziehung zu einigen Christen Roms standen. Erastos, der eine hohe Stelle in der Verwaltung der Stadt einnahm (wahrscheinlich als Vermögensverwalter), kann nicht der Evangelist gleichen Namens sein, der in Apg. 19, 22 erwähnt wird; er ist wohl eher der, von welchem Paulus 2. Tim. 4, 20 spricht. Von Quartus wissen wir nichts. — Alle diese Personen sind mit der Ordnung, dem Takt und der Unterscheidungsgabe aufgezählt, deren sich des Apostels Geist nie begiebt, auch nicht in den unbedeutendsten Einzelheiten seiner Briefe.

Der 24. Vers im T. R. ist sicher unecht. Meyer führt zu Gunsten der Wiederholung des apostolischen Wunsches 2. Thess. 3, 5 und 18 an; aber dort läßt ihn keine einzige Handschrift weg, während er sich hier in keinem der vier ältesten Mss. findet. Man erkennt leicht, daß gewisse Abschreiber ihn vom 20. Vers hieher versetzt haben, damit er, wie dies das Gewöhnliche ist, an die Grüße sich anschließe.

Kritische Schlußbetrachtung über die Stelle V. 21—24.

Dieser kurze Abschnitt wird von Volkmar und Schultz als echt und als zum Römerbrief gehörig angesehen. Der letztere hat mit Nachdruck den Beweis geltend gemacht, der sich zu Gunsten desselben aus der Aufzählung der Abgeordneten Mazedoniens ergiebt, Apg. 20, 4. Er weist auch den Einwand zurück, welcher von dem lateinischen Ursprung mehrerer dieser Namen hergenommen wird, indem er daran erinnert, daß Mazedonien ganz besetzt war von römischen Kolonisten, was die Verbreitung lateinischer Namen in dieser Provinz erklärt. — Renan schließt aus den Grüßen, welche auf den Namen mehrerer Mazedonier lauten, daß wir hier den Schluß des für die Gemeinde in Thessalonich bestimmten Exemplars vor uns haben. Bei dieser Argumentation läßt er den Umstand unberücksichtigt, daß alle Abgeordneten der Gemeinden Griechenlands, welche den Paulus nach Jerusalem begleiten sollten, zur Zeit der Abfassung unsres Briefs in Korinth versammelt waren. — Wir vermögen auch nicht Ein Wort in diesem Abschnitt zu entdecken, welches Zweifel weder an der paulinischen Abfassung desselben, noch an seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zum Römerbrief erwecken könnte.

Der Blick nach oben; Schluß: V. 25—27.

Sollte der Apostel einen solchen Brief mit den Worten: „und der Bruder Quartus“ geschlossen haben? Mußte er nicht, nachdem er die Grüße einiger hervorragender Brüder, welche um ihn waren und mit gewissen Gliedern der römischen Gemeinde in Beziehung standen, zum Segenswunsch hinzugefügt hatte, am Ende eines solchen Schreibens angekommen, seinen Blick noch nach oben richten und auf diese Arbeit, deren Bedeutung ihm wohl bewußt, und auf die Gemeinde, für welche sie bestimmt war, den Segen dessen herabrufen, der allein wahrhaft erbaut und stärkt? Er hatte dies mehrmals im Verlauf seines Schreibens, am Schluß jeder wichtigen Abhandlung, gethan. Sollte er es nicht noch viel mehr am Ende des ganzen Schreibens gethan haben? Der etwas ungewöhnliche Umstand, daß eine Doxologie am Schluß unsres Briefs steht, kann daher an sich in keiner Weise irgendwelchen Verdacht erwecken. Es handelt sich für uns nur darum, zu untersuchen, ob dieser Abschnitt auch auf der Höhe des paulinischen Geistes steht und seiner Schreibweise entspricht; sodann ob er im ganzen und im einzelnen der gegebenen Lage angemessen ist.

V. 25—27. [1]) **„Dem aber, der euch stärken kann nach meinem Evangelium und nach der Predigt Jesu Christi, gemäß der Offenbarung des Geheimnisses, welches ewige Zeiten hindurch verborgen gehalten war, 26 nun aber geoffenbart und [2]) durch prophetische Schriften nach der Anordnung des ewigen Gottes allen Heiden zum Gehorsam**

---

[1]) ℵ B C D E, einige Mnn. It. Syr^{sch} lesen hier, und bloß hier, die Doxologie V. 25 bis 27. — A P lesen sie hier und nach 14, 23. — L, mehr als 200 Mnn. und die Lektionarien lesen sie nur nach 14, 23. — F G lassen sie ganz weg. So auch Marcion nach dem Zeugnis des Origenes: „Caput hoc Marcion . . . de hac epistola penitus abstulit.“

[2]) Das τε fehlt in D E Syr.

des Glaubens kundgemacht ist, 27 dem allein weisen Gott, . . . durch Jesus Christus, welchem[1]) die Ehre ist von Ewigkeit zu Ewigkeit.[2]) Amen."

Paulus hatte im Eingang des Briefs den Wunsch ausgesprochen, die Christen Roms zu besuchen, damit sie durch ihn eine innere Stärkung bekämen „εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς". Diesem Wunsch hat er teilweise und zum voraus Genüge gethan dadurch, daß er diesen Lehrbrief an sie richtete. Aber was ist es um das Menschenwort, wenn es gilt, einen wirklichen Erfolg auf geistlichem Gebiet herbeizuführen? Es ist ein tönendes Erz. Daher dieses Bedürfnis, seine Seele zu dem zu erheben, der thun kann, was der Mensch nur wünschen, erbitten und vorbereiten kann: τῷ δυναμένῳ, dem, der kann. Die Partik. δέ, aber, dient hier dazu, den Übergang zu machen von dem ohnmächtigen Menschen, der den Brief geschrieben hat, zu dem allmächtigen Gott, der handeln kann. Wir haben hier durchaus den nämlichen Gedankenzusammenhang, wie in der Rede des Paulus zu Milet Apg. 20, 31 und 32. Wir werden später sehen, von welchem Verb. im Satz oder von welchem hineinzudenkenden Verb. der Dativ: dem, der kann, abhängt. — Das Verb. στηρίζειν, stärken, ist absolut gebraucht. Es handelt sich nicht darum, speziell im Glauben oder in der Liebe zu stärken. Paulus meint die Festigkeit des innern Lebens überhaupt, jene geistliche Kraftfülle, an welcher alle Angriffe von innen und außen machtlos abprallen. Er möchte, daß sie alle zum Haufen jener Starken, δυνατοί, hinzukämen, von welchen er 15, 1 gesprochen hat. Diese Stärke umfaßt sowohl das innere Freiwerden des Gewissens gegenüber den Gesetzesformen, als auch das neue Leben durch die Wirkung des heil. Geistes. — Die immer reichlichere Mitteilung dieser geistigen Kraft wird vom Apostel an eine bestimmte Norm geknüpft: mein Evangelium. Damit will er den christlichen Lehrtypus bezeichnen, welcher ihm persönlich geoffenbart worden war (Gal. 1, 11—16), und dessen zwei charakteristische Züge, wie wir in unsrem ganzen Brief gesehen haben, die Gewährung des Heils aus lauter Gnade und demzufolge die schlechthinige Universalität desselben sind. Das Heil ohne die Bedingung vorausgehender Werke, das Heil unterschiedslos allen angeboten — in diesen zwei Worten liegt das, was Paulus sein Evangelium nannte; eine Bezeichnung, die sich nur in unsrem Brief (2, 16) und in 2. Tim. 2, 8 findet. Die Kraft Gottes kann bloß wirken, wenn das Denken des Menschen mit dem Gedanken Gottes übereinstimmt. Da nun aber das Evangelium des Paulus der höchste Gedanke Gottes bezüglich der Menschheit ist, so folgt hieraus, daß die Kraft Gottes im Herzen des Menschen sich nur in dem Maß entfalten kann, als dieses Evangelium von demselben aufgenommen und verstanden ist. Dies ist der Sinn der Präpos. κατά, nach, welche weder mit ἐν (stärken in dem Glauben an . . .), noch mit διά (stärken mittelst . . .) verwechselt werden darf. Diese Erklärung scheint mir genauer als die von Weiß: „euch dermaßen stärken, daß ihr meinem Evangelium fest anhanget." — Die folgenden Worte: und nach der Predigt Jesu Christi sind in dem Sinn genommen worden: „die Predigt, deren Urheber Jesus Christus ist"; die einen, z. B. Meyer, verstehen darunter die Predigt, welche Christus durch den Mund des Paulus erschallen läßt in der Welt; die andern, z. B. Hofmann, das Wort, so wie Christus es, so lange er auf Erden war, selbst gepredigt hat. Die letztere Auslegung ist unzulässig; denn Paulus spielt nie an auf die Predigt Jesu Christi auf Erden, welche ja durch seine pädagogische Rücksicht auf die Bedürfnisse Israels in bestimmte Schranken eingeschlossen war.

---

[1]) B Syr^{sch} lassen ω weg.
[2]) T. R. mit BC lassen των αιωνων (von Ewigkeit) weg.

Die Auslegung Meyer's ist ebenso wenig annehmbar. Paulus hat keinerlei Grund, hier den Gedanken besonders hervorzuheben, daß Christus selbst durch seinen Mund predigt. Wie mir scheint, kann der Zusatz Jesu Christi nur Genitiv des Objekts sein, und der Apostel will durch die Beifügung der Worte: „nach der Predigt, dessen Gegenstand Jesus Christus ist", entfernen, was etwa an der zuerst angegebenen Norm: mein Evangelium zu persönlich lauten mochte. Er fühlt das Bedürfnis, daran zu erinnern, daß das Evangelium, welches er predigt, keinen andern Inhalt hat, als den gekreuzigten und auferstandenen Christus, den die Zwölfe verkündigen; vergl. 1. Kor. 15, 11. Wenn auch die besondere Offenbarung, welche Paulus empfing, die Enthüllung neuer, unerwarteter Konsequenzen des Werkes Christi zur Folge gehabt hat, so bleibt doch der von ihm gepredigte Christus derselbe, wie derjenige der apostolischen Predigt überhaupt. Lucht behauptet, dieser (so verstandene) Ausdruck verrate eine vermittelnde Tendenz gegenüber den Zwölfen, welche mit dem Charakter des Apostels unvereinbar sei. Allein Paulus und Petrus haben sich im Grunde immer Eins gefühlt, wie eben die Stelle des Galaterbriefs beweist, aus welcher man das Gegenteil entnehmen will (2, 12 f.); denn wie hätte sonst jeder von beiden den Dienst des andern anerkennen können als hervorkommend von demselben Gott, welchem er seinen eigenen verdankte (Gal. 2, 7 f.)?

Wir begegnen noch einer Bestimmung mit der Präpos. κατά, gemäß: gemäß der Offenbarung des Geheimnisses. Es fragt sich nun, ob diese Bestimmung den vorhergehenden parallel oder vielmehr von ihnen abhängig sei. Im ersteren Fall kann man das κατά, gemäß, von dem Verb. stärken (Meyer) oder von der ganzen Ausdrucksweise: dem, der euch stärken kann (Philippi) abhängig machen. Aber bei der einen wie bei der andern Konstruktion entgeht man nicht einer gewissen Tautologie mit der vorausgehenden Bestimmung. Auch ist es undenkbar, daß Paulus in solcher Weise zwei κατά, gemäß, koordiniert hätte, ohne sie durch ein Bindewort zu verknüpfen. Ich bin daher der Ansicht, daß man die zweite Bestimmung als von der ersten abhängig anzusehen hat. Es liegt in den Worten εὐαγγέλιον und κήρυγμα (Evangelium und Predigt) ein starker Verbalbegriff: „der Akt des Evangelisierens, des Predigens", wodurch diese von uns angenommene grammatikalische Beziehung möglich wird. Der Akt des Predigens ist einer Norm (κατά) unterworfen. Der Mensch kann ihn nicht in selbständiger, willkürlicher Weise verrichten. So ist denn Paulus bemüht, seine evangelische Predigt der Offenbarung anzupassen, welche er von den göttlichen Gedanken bezüglich des Heiles der Menschheit empfangen hat. Die Bestimmung: nach der Offenbarung hängt somit von den beiden vorhergehenden Substantiven ab. Ich sehe nicht ein, warum Weiß sie nur von κήρυγμα abhängig macht. — Gott hat von Ewigkeit her einen Plan zu unsern Gunsten gefaßt (1. Kor. 2, 7). Dieser Plan ist Jahrhunderte lang verborgen gehalten worden; und er blieb, solange der Mensch nicht in denselben eingeweiht wurde, ein Geheimnis, etwas Unerreichbares für den sich selbst überlassenen Menschen (vergl. 11, 25). Aber jetzt ist dieser ewige Plan vermittelst der Offenbarung enthüllt worden. Verwirklicht durch die Erscheinung und das Werk Jesu Christi, ist er durch den h. Geist (1. Kor. 2, 7—12) denen, welche ihn der Welt kundthun müssen, und bezüglich der Heiden (Eph. 3, 2 und 3; Gal. 1, 11. 12. 16) speziell dem Paulus, geoffenbart worden. — Der Inhalt dieses Geheimnisses ist, allgemein gesagt, das Heil in Christo, spezieller aber an unsrer Stelle das Heil, so wie es den Heiden gepredigt werden muß, daß sie nämlich durch den Glauben mit den Gläubigen aus den Juden Ein Leib in Christo werden sollen (Eph. 3, 4—6). — Die ewigen Zeiten sind die

Reihe der Jahrhunderte, welche von der Erschaffung der Welt bis zur Erscheinung Christi verflossen sind; vergl. Tit. 1, 2.

V. 26. Diesen Zeiten des Stillschweigens steht die Zeit gegenüber, da Gott redete. Das Wort νῦν, jetzt, hebt nachdrücklich diesen Gegensatz hervor. Das Partiz. φανερωθέντος, geoffenbart, geht nicht auf die Erscheinung Christi auf Erden (Beck, Weiß), sondern auf die innere Offenbarung des göttlichen Geheimnisses, welche die Apostel durch den heil. Geist empfangen haben; vergl. die ganz ähnlichen Ausdrücke Eph. 3, 5, über deren Sinn kein Zweifel möglich ist. — Dieser Akt der Offenbarung muß, um seinen Zweck, die Verwirklichung des enthüllten Planes Gottes, zu erfüllen, notwendig durch einen andern ergänzt werden, nämlich durch den, welchen das folgende Partiz. γνωρισθέντος, bekannt gemacht, angiebt. Was die Apostel durch die Offenbarung empfangen haben, sollen sie nicht für sich behalten; sie sind berufen, es in aller Welt zu verkündigen. Die beiden Partiz. sind durch die Partikel τε, und, verbunden, eine Verbindungsweise, welche im N. T. selten vorkommt und auf verschiedenartige Thatsachen angewendet wird, von denen die eine zur Ergänzung der andern dient. Hofmann macht das διά τε von φανερωθέντος abhängig: „geoffenbart jetzt und durch . . .“ Allein in diesem Fall wäre das folgende Partiz. γνωρισθέντος, kundgemacht, durch keinerlei Konjunktion mehr mit dem vorangehenden verbunden, was unmöglich ist. Überdies sind die Begriffe der Zeit (jetzt) und des Mittels (durch die Schriften) zu verschiedenartig, als daß sie auf diese Weise verbunden werden könnten. Die Gräko-Lat. und einige Übersetzungen lassen die Partikel τέ weg. Allein dies ist ein Verstoß der Abschreiber, welchen Meyer gut erklärt: man zog die Worte: durch die prophetischen Schriften zum vorhergehenden Partiz. (φανερωθέντος, geoffenbart), weil es ja näher lag als das folgende, und von dieser falschen Beziehung rührte die Weglassung des τέ her. — Das zweite Partiz. γνωρισθέντος, kundgemacht, hat vier nähere Bestimmungen. Die eine bezieht sich auf die Ursache: die göttliche Anordnung; die zweite auf das Mittel: die prophetischen Schriften; die dritte auf den Zweck: den Gehorsam des Glaubens; die vierte auf das Objekt: alle Heiden. — Die Anordnung Gottes ist kund geworden durch den Mund Jesu, da er sagte: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ In dieser Anordnung sprach sich nicht ein vorübergehender, nur für den Augenblick geltender Gedanke aus; es war der unveränderliche, ewige Gedanke, welchem alle anderen, selbst der der Schöpfung, untergeordnet waren. Daran soll das Epitheton ewig, welches Gott beigelegt ist, erinnern. Er beherrscht alle die Entwickelungsstufen, durch welche die Verwirklichung seiner Absichten hindurchgehen muß. — Unter den prophetischen Schriften, welche das Mittel der Kundmachung sind, verstehen alle Ausleger die prophetischen Schriften des Alten Testaments. Allein wie sollte der Apostel sagen können, das Geheimnis des göttlichen Plans sei durch diese Schriften bekannt gemacht worden? Er hat im Gegenteil vorhin erklärt, daß das Geheimnis bis auf die gegenwärtige Zeit (νῦν) verborgen gehalten worden sei. Man erwidert, der Apostel spiele auf den Gebrauch an, welchen die apostolische Predigt von den prophetischen Schriften machte. Allein wenn auch diese Schriften in der ältesten Verkündigung als Beweismittel dienten, so waren sie doch kein Mittel zur Kundmachung; und dies liegt doch in dem Partiz. γνωρισθέντος. Überdies könnte der Artikel τῶν, die, nicht fehlen, wenn Paulus von den so bekannten alttestamentlichen Schriften reden würde. Man führt das ἅγιαι γραφαί, heilige Schriften, ohne Artikel, in 1, 2 als Beispiel an, aber mit Unrecht; denn dort ist dieser Ausdruck genau genug bestimmt durch den vorhergehenden: die Propheten. Ich glaube daher, daß die richtige Erklärung, welche allein

dem Gedanken des Apostels entspricht, aus der schon angeführten Stelle Eph. 3, 3—5 zu entnehmen ist: „Weil mir Gott das Geheimnis durch Offenbarung kundgethan hat, so *wie ich es vorhin euch schriftlich dargestellt habe* in kurzen Worten, aus denen ihr, wenn ihr sie leset, die Auffassung erkennen könnt, die mir geschenkt ist von dem Geheimnis Christi, das unter den früheren Generationen den Menschenkindern nicht eröffnet worden ist, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und *Propheten* durch den Geist geoffenbart wird, nämlich daß die Heiden Miterben sein sollten und [mit den Gläubigen aus den Juden] eintreten in die Bildung des Leibes und teilhaben an der Verheißung in Christus durch das Evangelium." Die Apostel nennt Paulus hier *Propheten*, sofern sie Träger einer neuen Offenbarung sind. Der Inhalt des Schreibens, das er an die Gemeinden Asiens im Epheserbrief richtet, ist nichts anderes als der Teil der christlichen Offenbarung, der ihm selbst zugewiesen worden ist: „So wie ich es *euch eben schriftlich dargelegt habe* in kurzen Worten, aus denen ihr, *wenn ihr sie leset*, erkennen könnt..." Es giebt also nach Paulus eine neue Entfaltung von Schriften, welche die neuen Offenbarungen enthalten, wie die Sammlung der alten prophetischen Schriften die alten Offenbarungen enthielt. Und diese versteht er, wie mir scheint, unter den prophetischen Schriften, welche der Ausbreitung der Erkenntnis des Evangeliums unter allen Völkern dienen. Es sind die apostolischen Schriften und namentlich der Brief, den er eben jetzt mit dieser Doxologie abschließt und dessen ganze Bedeutung er wohl erkennt.[1]) — Der *Zweck* ist angegeben in den Worten: *zum Gehorsam des Glaubens*; dieser Ausdruck nimmt den in 1, 5 wieder auf. Der Gehorsam besteht im Akt des Glaubens selbst. — Endlich noch das *Objekt* der Kundmachung: *für alle Heiden*; dieser Ausdruck erinnert an den in 1, 5: *bei allen Heiden*. Paulus schließt also mit dem, womit er angefangen hatte: seinem Apostelamt unter den Heiden, welches auf einer neuen und letzten Offenbarung beruht, und folglich der vollen Verwirklichung des ewigen Plans Gottes. Das Zurückkommen auf die Gedanken von 1, 1—5 springt in die Augen.

V. 27. Für den Dativ τῷ δυναμένῳ, *dem, der kann*, in V. 25, hat sich noch kein Verb. gefunden, von welchem er abhängt. Eben dieser Dativ kehrt nach der langen in V. 25 und 26 enthaltenen Entwickelung in den Worten: *dem allein weisen Gott* wieder. Nur tritt hier an die Stelle des Gedankens der *Macht* Gottes, im 25. Vers, welcher sich natürlicherweise an den des *Stärkens* anknüpfte, die Idee der göttlichen *Weisheit*, welche in unmittelbarer Beziehung steht zu dem Begriff des göttlichen Plans und seiner Verwirklichung in V. 25 b und 26. Aber von was hängt dieser Dativ in V. 27 ab, sowie derjenige von V. 25, welcher in dem ersteren wiederaufgenommen ist? Mehrere antworten: von dem folgenden Satz: „Ihm ist (oder sei) die Ehre!" Allein in diesem Fall hätte der Apostel nicht ᾧ, *welchem*, sondern αὐτῷ, *ihm*, sagen müssen, wie Eph. 3, 20 f. Um diese Konstruktion möglich zu machen, muß man das Pronom. ᾧ streichen, wie der Vatic. und einige Mnn. thun. Diese Autoritäten sind ungenügend, und der Grund der Weglassung springt in die Augen. *Meyer*, *Weiß* und viele andere nehmen an, daß wir hier eine Inkorrektheit vor uns haben. Paulus, von den großen in V. 25 und 26 ausgesprochenen Gedanken beherrscht, hätte den Dativ ver-

---

[1]) *Holtzmann* (Einl. 2. Ausg., S. 97) sagt, ich erkläre damit einen kaum geschriebenen Brief für kanonisch. Der Leser möge über die Berechtigung dieses Spotts selbst urteilen. Kann der Apostel, der den Inhalt seines Briefs eben als einen geoffenbarten bezeichnet hat, nicht den Brief selbst als prophetisch ansehen? Was ist Weissagung in seinen Augen, wenn nicht Ausdruck einer Offenbarung (1. Kor. 14)? Von Kanon ist dabei selbstverständlich nicht im geringsten die Rede.

gessen, womit er den Satz in V. 25 angefangen, und würde nun fortfahren, wie wenn der vorhergehende Satz vollständig wäre und er etwa am Anfang gesagt hätte: χάρις τῷ δυναμένῳ θεῷ. Man führt die ganz ähnliche doxologische Formel an in Martyr. Polyc., cap. 20; allein diese beweist nichts, weil sich hier ganz dieselbe Frage erhebt, wie bei der Erklärung unsrer Stelle. Die Wiederaufnahme der in V. 25 angefangenen Konstruktion durch den neuen Dativ μόνῳ σοφῷ θεῷ läßt deutlich erkennen, daß Paulus diese nicht vergessen hatte. Tholuck, Philippi und andere beziehen das Relativpronomen ᾧ, welchem, nicht auf θεῷ, Gott, sondern auf Ἰησοῦ Χριστοῦ; sie nehmen an, daß die Doxologie ursprünglich hätte auf Gott, den Urheber des Heilsplans, gehen sollen, daß aber Paulus, am Schluß der Periode angelangt, dieselbe auf Christus, den Vollstrecker dieses Plans, bezogen habe: „Dem allmächtigen . . . und weisen Gott [sei Ehre], durch Jesus Christus, welchem Ehre sei in Ewigkeit.“ Diese Erklärung dürfte sicherlich annehmbarer sein, als diejenige Meyer's. Aber wir bezweifeln, ob man damit den wahren Sinn des Apostels treffen würde. Wenn er nämlich seine Periode mit den Worten anfing: dem, der euch stärken kann, so war es gewiß nicht seine Absicht, in den Gedanken auszulaufen: Ihm sei Ehre! Wenn man sagt: Dem, der thun kann, so will man den Wunsch aussprechen, daß er es thue, nicht ihn verherrlichen, weil er es gethan hat oder thun wird. Was den Apostel innerlich bewegte, als er den 25. Vers begann mit den Worten: „Dem, der kann . . .“, war also nach meiner Ansicht dasselbe, wie damals, als er seine Anrede an die Ältesten von Ephesus, Apg. 20, 32, mit den Worten schloß: „Und nun befehle ich euch (παρατίθεμαι ὑμᾶς) Gott und dem Wort seiner Gnade, ihm, der euch erbauen und das Erbe geben kann (τῷ δυναμένῳ) . . .“ Diese Ellipse nimmt auch Glöckler an (συνίστημι ὑμᾶς, ich befehle euch). Zum Schluß des Briefs richtet sich der Blick des Apostels auf Gott mit der Bitte: „Dir, der stärken kann . . ., befehle ich diese Gemeinde und ihr Wohlergehen, an dem ich eben gearbeitet habe.“ Dieser Aufschwung zu dem Allmächtigen, an welchem er alle seine Leser sich beteiligen sehen möchte, ist so lebendig in seiner Seele, daß er gar nicht das Bedürfnis hat, denselben vollständig auszusprechen; er deutet ihn nur an, aber hinlänglich, durch den doppelten Dativ: Dem, der kann . . . und: dem allein weisen Gott, in welchem der objektive Grund seines Vertrauens enthalten ist.

Die Bestimmung: durch Jesus Christus wird von Meyer auf das Wort weise bezogen: „dem Gott, dessen Weisheit sich in Jesus Christus, in seiner Person und seinem Werk, geoffenbart hat.“ Aber der Ausdruck: allein weise durch Christus würde nicht bedeuten: der sich weise gezeigt hat durch Christus; sondern: der wirklich weise ist durch Christus. Und das ist ein Gedanke, welchen Paulus nicht aussprechen konnte. Oltramare, mit Er., Calv. u. s. w., nimmt eine ähnliche Umstellung an, wie in 12, 3 und zieht die Bestimmung διὰ Ἰ. Χ. zum folgenden Satz, in dem Sinn: „Welchem sei Ehre durch Jesus Christus!“ Allein die Satzgliederung rechtfertigt keineswegs eine derartige Umstellung. Man muß nach meiner Ansicht die Worte: durch Jesus Christus ziehen zu dem zu ergänzenden Gedanken, welcher dem ganzen vorhergehenden Satz zu Grund liegt: „Das Vertrauen, mit welchem ich für euch alle zu Gott blicke, beruht auf Christus, durch welchen Gott sein ganzes Heilswerk ausführt.“ Durch Jesus Christus läßt der Apostel diese Bitte aufsteigen; durch ihn wird die Hilfe des allein starken und weisen Gottes herabkommen. — Das Pronom. welchem bezieht sich daher eher auf Christus, als auf Gott. Man muß jedoch hinzufügen, daß im Gedanken des Apostels der Urheber und der Vollführer des Heilsplans so eng miteinander verbunden sind, daß es schwer ist, bei dieser Schlußhuldigung Gott, zu welchem er auf-

blickt, von Jesus Christus, im Namen dessen er aufschaut, zu trennen. In der Stelle 1, 7 sind die beiden Substantive, Gott und Jesus Christus, von einer und derselben Präpos. ἀπό, abhängig gemacht; ebenso können sie hier in einem und demselben Pronomen befaßt sein. — Das hineinzudenkende Verb. im letzten Satz wäre ohne Zweifel ἔστω, sei, wenn Paulus δόξα, Ehre, ohne Artikel gesetzt hätte. Aber mit dem Artikel („die Ehre") ist die Form ἐστί vorzuziehen: „Welchem ist die Ehre." Sie gehört ihm ganz an in alle Ewigkeit. Denn er hat alles gethan und wird alles thun für dieses große Heilswerk, welches der nun beendigte Brief dargelegt hat.

Kritische Schlußbetrachtung über die Doxologie, V. 25—27, und über Kap. 15 und 16.

Die Echtheit von V. 25—27 ist in gründlicher Weise von Reiche, Lucht und Holtzmann bekämpft worden.[1]) Hilgenfeld, welcher gegen jene Kritiker die Echtheit von Kapitel 15 und 16 überhaupt verteidigt, schließt sich in diesem Punkt ihrer Ansicht an. — Renan schreibt im Gegenteil diese Stelle dem Apostel zu; aber er sieht darin den eigentümlichen Schluß des an eine unbekannte Gemeinde gerichteten Exemplars. In diesem Exemplar sollen sich unsre Verse unmittelbar an das Ende des 14. Kapitels angeschlossen haben. Reuß giebt gleichfalls deren Echtheit zu, und er faßt sie als den Schluß unsres Briefs auf, mit welchem sie nach seiner Ansicht eng verbunden sind.

Die Hauptgründe, welche gegen die Echtheit der Stelle, V. 25—27, vorgebracht werden, sind folgende: 1) Das gänzliche Fehlen dieser Verse bei Marcion und in zwei Mjj., und ihre Versetzung an den Schluß des 14. Kapitels in drei Mjj. und in den meisten Mnn. 2) Das Fehlen analoger Worte am Schluß der andern paulinischen Briefe. 3) Der gesteigerte Ton der Rede und die Häufung der Ausdrücke, als einen Gegensatz bildend zu der gewöhnlichen Nüchternheit der Sprache des Paulus. 4) Gewisse Anklänge an Ausdrücke, die in den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts gebräuchlich waren. 5) Das Fehlen einer äußeren Veranlassung und jedes näheren Zwecks.

1) Was den Marcion betrifft, so ist es nicht auffallend, daß er diese Stelle übergangen hat, wie so viele andere in den Briefen desjenigen Apostels, den er allein gelten ließ. Denn diese Stelle mit ihrer Erwähnung der prophetischen Schriften, welchen Ausdruck Marcion auf die Propheten des A. T.'s bezog, knüpfte die neue Offenbarung enge an die des alten Bundes an, was seinem System durchaus widersprach. — Wir glauben am Schluß des 14. Kapitels die in einigen Urkunden vorkommende Übertragung jener Verse eben dorthin, sowie ihre gänzliche Weglassung oder ihre Wiederholung in einer sehr kleinen Zahl von Handschriften erklärt zu haben. Die Stellung der Doxologie am Ende des Briefs beruht unzweifelhaft auf der Übereinstimmung der zahlreichsten und bedeutendsten Quellen.

2) Es kann nicht befremden, daß der Apostel in einem so außerordentlich wichtigen Brief, wie dieser es ist, sich nicht damit begnügt, wie sonst, mit einem einfachen Segenswunsch zu schließen, sondern daß er das Bedürfnis fühlt, in einer feierlichen Fürbitte für seine Leser sich zum Himmel aufzuschwingen. Unsre Schrift gab ja die erste vollständige Entwickelung des Heilsplans. Wenn seine Seele am Schluß der einzelnen Abschnitte in der Darstellung dieses Plans fortgerissen worden ist von einer anbetenden Stimmung, so mußte die letztere noch viel mächtiger in ihm zum Durchbruch kommen in dem Augenblick, da er die Feder niederzulegen sich anschickte.

[1]) Reiche in seinem kritischen Kommentar. — Lucht, Über die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs 1871. — Holtzmann, Epheser- und Kolosserbrief, S. 307—310.

3) Die Fülle von Ausdrücken ist freilich groß; aber sie hat in der Gewalt jener inneren Bewegung ihren Grund, und es ist nichts an ihr, was das natürliche Maß in der Schreibweise des Paulus überschreiten würde. Das Partiz. γνωρισθέντος, kundgemacht, V. 26, ist von vier näheren Bestimmungen umgeben, aber daran ist nichts Verdächtiges. Das Partiz. ὁρισθέντος, eingesetzt, (1, 4) hat deren drei und zudem ein Attribut; das Verb. ἐλάβομεν, wir haben empfangen (1, 5), hat deren gleichfalls drei und dazu noch zwei Objekte. Die Stelle 5, 15—17 hat uns eine Probe davon geliefert, wie es dem biegsamen und reichen Geiste des Paulus gelingt, in einem einzigen Satz eine erstaunliche Menge von Ausdrücken und Gedanken zu häufen. Es handelt sich daher bloß um die Frage, ob eine müßige Ansammlung gleichbedeutender Ausdrücke vorliegt; dies wird man aber nicht beweisen können. Wir haben den wohlbedachten Zweck und die bestimmte Bedeutung jedes Ausdrucks in V. 25 bis 27, gerade wie in dem ganzen übrigen Brief, nachgewiesen.

4) Die Analogieen mit gewissen gnostischen Ausdrucksweisen, welche Lucht entdeckt zu haben glaubt, sind reine Einbildungen. Der Leser möge sich darüber nach den von Meyer angeführten Beispielen sein Urteil bilden. Der Ausdruck ewige Zeiten soll an die Äonen des Valentinianischen Systems erinnern. Der Ausdruck σεσιγημένου, verborgen gehalten, würde im Zusammenhang stehen mit dem göttlichen Prinzip, das im gleichen System als σιγή, Stillschweigen, bezeichnet wird. — Eine derartige Kritik gehört in den Bereich der Phantasie, nicht der Wissenschaft. Wirkliche Analogieen findet man 1. Kor. 2, 6—7.

5) Das Fehlen eines bestimmten Zweckes kann man nur dann diesem Abschnitt zum Vorwurf machen, wenn man die innere, zu Gott sich erhebende Bewegung nicht versteht, welche demselben zu Grunde liegt und welche die ganze Gemeinde mitfortreißen soll, hin zu dem Throne dessen, von welchem die Kraft kommt.

Nach Reiche soll der Verfasser dieser Doxologie ein Anagnost (öffentlicher Vorleser) sein, der sie mit Zuhilfenahme des Schlusses des Judasbriefs (V. 24 bis 25) und der letzten Worte des Hebräerbriefs, 13, 21, gemacht hätte. Allein wenn man aus der Parallele im Judasbrief das Wort σοφῷ, weise, welches in dieser Stelle unecht und vielleicht eben aus unsrem Brief genommen ist, und das τῷ δυναμένῳ, welches nichts beweist (Apg. 20, 32; Eph. 3, 20), gestrichen hat, was bleibt dann noch übrig, um die Annahme einer solchen Entlehnung zu rechtfertigen? Die liturgische Formel, Hebr. 13, 21, ist so gewöhnlich, daß sie ebenfalls nichts beweisen kann. Hätte ein so sklavischer Kompilator, wie ihn Reiche voraussetzt, eine so originale Stelle, wie diese, zustande gebracht, in welcher man wie im Eingang (1, 1—7) alle Hauptgedanken des Briefs selbst vereinigt findet? — Holtzmann, in seiner Schrift über den Epheser- und Kolosserbrief, spricht die Ansicht aus, unsre Stelle sei das Werk jenes unbekannten Verfassers, der gegen das Ende des 1. Jahrhunderts sich mit der Sammlung der paulinischen Briefe abgegeben hat. Zuerst verfaßte er den Brief an die Epheser mit Benutzung eines sehr kurzen, von Paulus an die Kolosser gerichteten Schreibens; dann arbeitete er das letztere mit Zuhilfenahme dieses seines früheren Werkes um; endlich unternahm er es auch, dem Römerbrief in dieser Doxologie eine Ergänzung zu geben, mittelst Benutzung einiger Stellen im Epheser- und Kolosserbrief, wo man denselben hymnologischen Ton und dieselbe Tendenz zur Amplifikation wahrnimmt. Die Parallelen, welche wir bei der Erklärung angeführt haben, zeigen allerdings ganz klar eine gewisse Analogie im Gedanken und Ausdruck zwischen unsrer Stelle und diesen Briefen. Allein wenn Paulus selbst die letzteren, drei Jahre später, als unsern Brief verfaßt hat, so ist an diesem Zusammenstimmen nichts Auffallendes. Ist dagegen ihr Verfasser ein

Falsator am Ende des 1. Jahrhunderts, der den Paulus nachahmen wollte, so muß er in den echten Schriften des Apostels irgendeinen Anhaltspunkt für eine derartige Bearbeitung besessen haben, und es ist daher die Echtheit unsrer Doxologie eben durch diese Fälschung wahrscheinlich gemacht. Jedenfalls hätte ein Fälscher nicht leicht die scheinbare Inkorrektheit begangen, die man in V. 27 bemerkt. Denn sie setzt einen hohen Flug der Empfindung und des Gedankens voraus, wie sie zu einer so kühlen Schriftstellerei nicht stimmt. — Was die Annahme von Renan betrifft, so darf man nur den letzten Vers des 14. Kap. noch einmal lesen: „was man ohne den Glauben thut, ist Sünde" und den Versuch machen, daran unsern 25. Vers anzuknüpfen: „dem, der euch stärken kann" u. s. w., und man wird den ganzen Gedankenabstand ermessen können, der diese beiden Verse trennt, von denen der eine die Fortsetzung des andern bilden soll!

Wir haben nun nur noch Weniges über Kap. 15 und 16 hinzuzufügen. Die vielen, entgegengesetzten Hypothesen, welche seit mehr als einem Jahrhundert die Gelehrten hinsichtlich dieser Kapitel aufgestellt, haben wir dargelegt. Wir haben sie Stelle um Stelle geprüft; im einzelnen betrachtet haben sie nicht den Eindruck der Gründlichkeit und Sicherheit gemacht; sollten sie etwa, auf das Ganze bezogen, mehr Werth haben? Der Umstand, daß Marcion das Ganze oder vielleicht nur einzelne Teile dieser Kapitel verworfen hat [1]), ist von keinerlei Bedeutung; denn es ist augenscheinlich, daß Grundsätze dogmatischer Art ihn leiteten. Wenn die Tübinger Schule diesen Vorgang nachahmte, so ließ sie sich von ganz ähnlichen Beweggründen leiten; denn diese Kapitel stoßen die Hypothesen Baur's über die Zusammensetzung der römischen Gemeinde, über den Zweck unsres Briefs, überhaupt über die Stellung, welche Paulus gegenüber dem Judentum einnahm, um. — Wenn Irenäus und Tertullian noch keine Worte aus diesen beiden letzten Kapiteln anführen, so kann dies nur etwas Zufälliges sein, gerade wie das Fehlen jeglichen Zitats aus dem Brief an Philemon bei Irenäus oder Klemens von Alexandrien. — Am mächtigsten scheint auf die Anschauung der neueren Kritik der Umstand eingewirkt zu haben, daß der Brief eine mehrfache Schlußformel darzubieten scheint. Einige sind sogar durch diese Thatsache auf die Ansicht geführt worden, der ganze Schluß unsres Briefs sei eine zufällige Zusammenstellung von losgerissenen Blättern, die keine Beziehung zu einander hätten. Wir glauben, daß dieser Eindruck bei gründlicherer Untersuchung verschwindet. Die Schlußformel 15, 13 beendigt die Ermahnung zur Eintracht, welche im 14. Kapitel begonnen hat, und der Wunsch 15, 33 ist in der näheren Schilderung begründet, welche Paulus unmittelbar zuvor von seiner persönlichen Lage gemacht, und in den Besorgnissen, welche er hinsichtlich seiner Reise, die ihn noch von seinem Kommen nach Rom trennt, geäußert hat. Der Gruß der Gemeinden 15, 16 schließt sich auf natürliche Weise an die Grüße des Apostels an. Die Verheißung 16, 20a steht in engem Zusammenhang mit der in Form einer Nachschrift gegebenen Ermahnung, in welcher er die Gemeinde vor den Ruhestörern gewarnt hat, deren Ankunft nicht lange auf sich warten lassen wird. Sodann der Wunsch, welcher den zweiten Teil dieses Verses bildet, ist derselbe, der alle andern Briefe des Paulus abschließt. Der in V. 24 ist unecht. Die Doxologie endlich ist ein letztes Wort, dazu bestimmt, wie in einem Schlußakkord alle in dem Schreiben entwickelten Gedanken zusammenzufassen, indem es den Blick der Leser zugleich mit dem des Paulus selbst bis hinauf zur himmlischen Quelle aller Kraft und aller Gnade emporhebt. Nichts in derselben verrät Kompilation oder Nachahmung. Überdies hat die Annahme einer Interpolation immer an und für sich wenig Wahrscheinlichkeit. Man darf nicht vergessen, mit welcher Ehrfurcht die Gemeinden die apostolischen Schreiben, in

[1]) Vergl. Einleitung, Band I, S. 78 f.

deren Besitz sie waren, behandelten. Sie bewahrten dieselben aufs sorgfältigste in ihren Archiven auf, und es wäre einem einzelnen nicht so leicht geworden, unbemerkt Änderungen an ihnen vorzunehmen. Den Brief des Klemens las man in Korinth im 2. Jahrhundert immer wieder vor.[1]) Er war also stets zur Hand. Ebenso hielt man es ohne Zweifel mit den apostolischen Schreiben. Wir wissen aus den Äußerungen der Kirchenväter, daß diese Schriften bei einem der Presbyter aufbewahrt[2]), und daß sie, wenn andere Gemeinden um Mitteilung derselben baten, nur unter strenger Aufsicht abgeschrieben und so zu sagen nur mit der amtlich ausgestellten Beglaubigung, daß die Abschrift richtig sei, weiter verbreitet wurden.[3]) Wir sind daher zu der Behauptung berechtigt, daß, solange nicht unwiderlegliche Gründe uns nötigen, im allgemeinen den Wortlaut des Textes, wie er aus jener Zeit überliefert ist, anzuzweifeln, derselbe als echt anerkannt werden muß.

Schlußbetrachtung.

Wir fassen zum Schluß die Resultate der Exegese bezüglich folgender vier Punkte zusammen: 1) der Text, 2) der Ursprung des Briefs, 3) seine Bedeutung, 4) endlich die Autorität desselben.

I.
Der Text.

Unter den ungefähr 7600 Wörtern, welche der Römerbrief enthält, finden wir in der achten Ausgabe Tischendorf's 1200—1250 Varianten, darunter nur 260, die uns erwähnenswert schienen.

Prüft man die Autoritäten, von welchen diese Varianten bezeugt sind, so erkennt man auf den ersten Blick die eigentümliche Verwandtschaft, welche zwischen gewissen Urkunden besteht und auf Grund deren man die letzteren in drei Gruppen einteilen kann (siehe die Einleitung, Band I, S. 81 f.): die alexandrische (ℵABC), die gräko-lateinische (DEFG) und die byzantinische (KLP).[4])

Diese drei Textströmungen sind in 5 Fällen klar von einander geschieden: 6, 12; 8, 23; 9, 20 (mit Ausnahme von E; G fehlt); 11, 17; 15, 8. Ferner sind sie mehr oder weniger deutlich von einander getrennt in vielen Fällen, wo zwei derselben gegen die dritte verbündet sind; so:

Al. und Gr. gegen Byz.: 19 mal,
Al. und Byz. gegen Gr.: 26 mal,
Gr. und Byz. gegen Al.: 13 mal.

In noch viel zahlreicheren Fällen finden wir dieselbe Gruppierungsweise, aber so, daß das eine oder andere Glied einer Gruppe fehlt oder ein Glied einer anderen Gruppe hinzutritt.

---

[1]) „Heute am Sonntag haben wir deinen Brief (den des Soter, Bischofs von Rom) gelesen, und wenn wir ihn später immer wieder lesen, wie auch den, welchen uns kürzlich Klemens geschrieben hat, so wird es uns an der rechten Ermahnung nicht fehlen."

[2]) Irenäus (Häres. 4, 26, 2) sagt: „Jede Frage wird für ihn entschieden sein, sobald er sorgfältig die Schriften bei denen gelesen hat, welche Presbyter in der Gemeinde sind."

[3]) Tertullian (contr. Marc. 4, 4) beschreibt die Art und Weise der Mitteilung der Evangelien von einer Gemeinde an die andere folgendermaßen: „die Evangelien, welche wir per illas (durch Vermittelung der apostolischen Gemeinden) et secundum illas (nach dem Exemplar, welches sie für uns haben abschreiben und vergleichen lassen) besitzen."

[4]) Zur Abkürzung bezeichnen wir den ersten dieser Texte mit Al., den zweiten mit Gr., den dritten mit Byz. — Wenn wir P zum Byz. rechnen, so thun wir es, weil diese Handschrift meist mit den beiden Byz., KL, geht (16 mal), während sie mit jedem der beiden andern Texte nur 4—5 mal geht. K fehlt von 10, 18 an.

Die Richtigkeit der angegebenen Klassifikation scheint uns daher hinlänglich bewiesen.

Wegen der Wichtigkeit der beiden ältesten Mjj., B und ℵ, mag es von Interesse sein, ihr Verhältnis zu einander und zu den drei Hauptströmungen des Textes ins Auge zu fassen.

Jede von beiden steht ganz allein: B in 16, ℵ in 5 Fällen. Beide gehen zusammen, ohne irgendeine andere Handschrift, in 9 Fällen.[1])

In den gewöhnlichen Fällen einer Variante gehen sie 160mal zusammen, 92mal gehen sie auseinander. Obwohl sie also im allgemeinen demselben Typus, dem alexandrinischen, angehören, stellen sie doch verschiedene Abarten desselben dar.

Wenn ℵ sich vom alex. Text trennt, so geht er etwas öfter mit Byz. (12mal) als mit Gr. (9mal). B neigt mehr zu Gr. (18mal) als zu Byz. (8mal).

In einigen Fällen läßt sich eine Verwandtschaft zwischen B und F G (4mal) oder G allein (3mal), wie anderseits zwischen ℵ und P (2mal) wahrnehmen.

Was den T. R. betrifft, so steht derselbe bekanntlich in enger Beziehung zu den Byz. 38mal geht er mit diesen allein; nur 2—3mal trennt er sich von denselben. 1mal geht er nur mit Mnn. zusammen; 2mal hat er keinerlei Stütze in irgendeiner Urkunde.

Wenn ich den Wert dieser Texte und der Urkunden, von welchen sie vertreten sind, nach den exegetischen Resultaten bestimmen soll, so ergiebt sich Folgendes:

Unter den angeführten 260 Varianten hat nach meiner Ansicht der T. R. 119mal die richtige, 93mal eine falsche Lesart; 48mal scheint mir die Frage unentschieden zu sein.

Unter den 5 Fällen, in welchen die drei Textformen deutlich von einander geschieden auftreten, sind zwei, wo Al. den Vorzug verdient (6, 12; 9, 20); zwei, in denen Byz. vorzuziehen ist (8, 23 und 11, 17). Im fünften scheint mir die Entscheidung zweifelhaft (15, 8).

Unter den 13 Fällen, wo Al. allein steht, gegen die beiden andern zusammen, scheint er mir 6mal den richtigen Text bewahrt zu haben.

Unter den 26 Fällen, wo Gr. allein steht, gegen die beiden andern zusammen, weist derselbe 2mal den richtigen Text auf (12, 11 und 13, 1).

Unter den 19 Fällen, in welchen Byz. gegen die beiden andern zusammen für sich steht, verdient er 2mal den Vorzug (10, 15; 14, 6).

Daraus geht hervor, daß die richtige Lesart sich häufiger auf seiten desjenigen Textes befindet, welcher zwei vereinigte Gruppen oder Handschriften von verschiedenen Gruppen, als auf seiten des Textes, der nur Handschriften einer und derselben Gruppe für sich hat.

Was die zwei wichtigsten Handschriften betrifft, so hat unter den 16 Fällen, wo B ganz allein steht, dieser nach meiner Ansicht 3mal die richtige Lesart (1, 1; 12, 14; 15, 16) und unter den 5 Fällen, wo ℵ ganz allein steht, ist kein einziger, wo seine Lesart annehmbar wäre — ausgenommen vielleicht 13, 8; siehe auch zu 10, 5. Unter den 9 Fällen, wo sie allein zusammengehen, sind zwei, wo ihr Text vorzuziehen ist (9, 27; 14, 8).

Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich, daß der alexandr. von den drei Texten derjenige ist, welcher dem apostolischen am nächsten steht, daß aber die beiden andern nichtsdestoweniger fortwährend verglichen und benutzt werden müssen. Ich kann daher keineswegs der Ansicht von Westcott und Hort

---

[1]) Ich rede hier nur von den im Kommentar erwähnten Varianten.

beistimmen, welche dem Gr. einen ganz untergeordneten und dem Byz. gar keinen Wert zuschreiben. Ist es denn nicht klar, daß wenn man die Kritik auf die ganz äußerliche Benutzung einer Anzahl von Urkunden beschränkt, mit der Absicht, sie der Subjektivität der Ausleger zu entziehen, man dieselbe der Subjektivität der ersten Abschreiber und der ältesten Korrektoren preisgiebt? Sollte also nicht etwas Wahres sein an dem Urteil Griesbach's, welcher sein ganzes Leben mit der Erforschung dieses Gebiets hingebracht: Grammaticum egit censor alexandrinus, interpretem occidentalis?

Zur Ergänzung der Beobachtungen, deren Ergebnisse wir eben angegeben haben, fügen wir ein Verzeichnis der hauptsächlichsten Varianten des Römerbriefs bei, mit summarischer Angabe der Urkunden, von welchen sie bezeugt sind, und der Lesart, die die uns in jedem einzelnen Fall als die beste erschien.

Varianten.	Richtig.	Falsch.
1, 16 (πρωτον)	Al. (außer B), Gr. (außer G), Byz., T. R.	B G.
2, 17 (ιδε)	Al., Gr., Byz. (außer L)	T. R., L.
3, 22 (και επι παντας) .	Gr., Byz. (außer P), T. R.	Al., P.
4, 19 (ου)	Al.	Gr., Byz., T. R.
5, 1 (εχομεν)	F G P, T. R.	Al., D E, Byz. (außer P).
6, 12 (siehe Kommentar)	Al.	Gr., Byz.
7, 18 (ου)	Al.	Gr., Byz., T. R.
8, 11 (δια το)	B, Gr., Byz., T. R. . .	Al. (außer B).
9, 31 (δικαιοσυνης) . . .	F, Byz., T. R.	Al., Gr. (außer F).
11, 6 (Paralleler Satz) .	Al. (außer B), Gr., P, T. R.	B L.
12, 11 (καιρου)	Gr. (ohne E)	Al., E, Byz., T. R.
13, 1 (υπο)	Gr., T. R.	Al., Byz.
15, 24 (siehe Kommentar)	F G	Al., D E, Byz., T. R.
16, 24 (siehe Kommentar)	Al.	Gr., L, T. R.

Wenn mein exegetisches Urteil nicht ganz trügt (und ich glaube im Kommentar jedesmal die Gründe, die mich bestimmten, angegeben zu haben), so springt die Wichtigkeit einer fortwährenden Benutzung der gräko-lat. und byz. Texte neben dem alex. in die Augen.

Übrigens kann glücklicherweise konstatiert werden, daß, wie wir schon in der Einleitung bemerkten, von den 260 Varianten, die wir für beachtenswert gehalten, nur eine einzige einigen Einfluß auf die christliche Lehre haben könnte, und zwar in einem nur ganz untergeordneten Punkt (8, 11).

II.

Ursprung des Briefs.

Die Einzelexegese hat die in der Einleitung ausgesprochene Ansicht bestätigt, wonach unser Brief aus dem Ende der Mission des Paulus im Orient datiert: aus der Zeit seines Aufenthalts in Korinth, unmittelbar vor seiner letzten Reise nach Jerusalem, die nach unsrer Annahme im Frühjahr 59 stattfand. Das ist so augenscheinlich, daß selbst wenn die Kritik sich entschließen würde, unsern Brief einem Falsator zuzuschreiben, sie annehmen müßte, daß dies die von ihm gewählte Situation sei. — Ferner hat sich uns aus mehreren Stellen ergeben, daß es unmöglich ist anzunehmen, der Brief sei zu dem Zweck geschrieben worden, die religiösen Ansichten der römischen Christen umzubilden und dieselben von dem judenchristlichen Standpunkt zur paulinischen Lehre von der Allgemeinheit und Verdienstlosigkeit des Heils zu führen. Der heidnische Ursprung und die paulinische Anschauung der Leser sind überall vorausgesetzt. Ebenso undenkbar ist, daß eine so objektive und systematische Darlegung des

Heils in Christo den Zweck gehabt habe, dem Apostel im voraus eine günstige Aufnahme und seiner Mission im Abendland eine gewisse Unterstützung seitens der römischen Christen zu sichern. Um sich einen guten Empfang seitens eines einzelnen oder einer Gemeinde zu verschaffen, schreibt man ein freundliches, herzliches Briefchen, aber nicht eine dogmatische und moralische Abhandlung. Dasselbe gilt von dem irenischen Zweck, welchen manche dem Brief zuschreiben. Eine derartige Absicht verrät sich allerdings und zwar sehr deutlich in dem 14. Kapitel, aber nur als Anwendung der in der Darlegung des christlichen Lebens unmittelbar vorher eingeschärften Pflichten der Liebe und der Gerechtigkeit, eine Anwendung, wie sie durch die Lage der Gemeinde nahegelegt wurde. Eine Einleitung, wie die vorhergehende didaktische und moralische Abhandlung, von Kap. 1—13, stünde in gar keinem Verhältnis zu einem solchen Zweck. Ebensowenig ist irgendwie die Absicht erkenntlich, durch diesen Brief einen judaistischen Angriff abzuwehren, wie er in andern Gemeinden (Galatien, Korinth) stattfand. Nur eine einzige Stelle spielt auf eine derartige Gefahr an, 16, 17—20, aber sie steht ganz am Ende des Briefs und bildet eine Art Nachschrift; und das Kommen des Feindes erscheint hier nicht als eine gegenwärtige Thatsache, sondern als ein erst erwartetes und gewissermaßen unvermeidliches Ereignis. Diese Ahnung konnte allerdings von Einfluß sein auf die Abfassung des Briefs. Aber wenn dieses Motiv wirklich vorhanden war, so muß es, um richtig verstanden zu werden, mit einer allgemeineren Thatsache in Verbindung gebracht werden, derjenigen, die wir in der Einleitung als den wahren Anlaß dieses Briefs bezeichnet haben, daß sich nämlich in der römischen Gemeinde zufolge der Art und Weise ihrer Gründung der Mangel einer gründlichen und tieferen apostolischen Unterweisung bemerkbar machte. Das Evangelium war in dieser Stadt dem mit dem Evangelium betrauten Apostel vorausgeeilt, und dieser Umstand ließ befürchten, sie möchte nicht genügend befestigt und gegen den Feind gewappnet sein. Indem der Apostel diese wichtige Schrift verfaßte und an die Gemeinde richtete, wollte er, wie er selbst sagt, sie stärken in seinem Evangelium und sie zu einem mächtigen Lichtpunkt im Abendland machen, zu einem Zentrum der evangelischen Wahrheit, an welchem der Ansturm des Judenchristentums scheitern sollte, welches eine Zeitlang die Gemeinden des Orients in Verwirrung gebracht hatte.

Ich habe eben den Fall angenommen, daß ein Kritiker den Römerbrief einem Falsator zuschreibe. Nach dem gänzlichen Fehlschlagen der Versuche von Evanson (1792) und Bruno Bauer (1852) mochte man diese Annahme ferner für unmöglich halten; aber das Unmögliche ist wirklich geworden nicht nur durch das Erscheinen der Untersuchungen von Loman, Professor in Amsterdam [1]), welcher mit seiner Leugnung sogar der Realität der Erscheinung Jesu der Kritik das Recht giebt, zur Tagesordnung überzugehen, sondern auch durch die Veröffentlichung der Schrift von Steck, Professor in Bern [2]), welcher sowohl die Integrität als die Echtheit des Römerbriefs, wie die Authenticität aller andern dem Paulus zugeschriebenen Briefe bestreitet.

Auf dem Standpunkt, welchen Steck einnimmt, gewinnt Jesus bei der Stiftung des Christentums wieder die Ausschlag gebende Rolle, welche F. Chr. Baur dem Paulus zuschrieb. Dieser ist bloß noch der Sendbote, welcher die Erkenntnis und die Lehre Jesu in der Heidenwelt verbreitet hat. Er hat keineswegs eine neue Lehre im Gegensatz zu der der Zwölfe geschaffen, sondern befand sich in vollster Übereinstimmung mit diesen, wie die Apostelgeschichte wahrheitsgemäß berichtet. Seine Berührung mit der Heidenwelt

[1]) Quaestiones Paulinae, 1882.

[2]) Der Galaterbrief, nach seiner Echtheit untersucht, 1888.

hatte ihn nur zu einer etwas freieren Haltung gegenüber dem Gesetz geführt, aber ohne daß je ein prinzipieller Kampf zwischen ihm und den Zwölfen ausgebrochen wäre.

Wenn der Paulus der Briefe wesentlich verschieden ist von dem der Apostelgeschichte und der Geschichte, so hat dies darin seinen Grund, daß derselbe eine bloße Fiktion ist und seine Briefe ein Werk späterer Zeit, aus dem zweiten Jahrhundert. Der Hergang war folgender. Als die Kunde von der Erscheinung Jesu nach Rom gelangte, machte sie auf die dort befindlichen Schüler der griechischen Philosophie einen großen Eindruck; denn sie entsprach dem von ihnen gehegten sittlichen Ideal. Sie gossen daher das Evangelium nach dem Model ihrer hellenischen Bildung um, und aus dieser Arbeit ging die Person Jesu in einer Gestalt hervor, welche gänzlich verschieden war von derjenigen, welche sie unter der Herrschaft des palästinensischen Messiastums angenommen hatte.

Von da bildeten sich neben einander zwei völlig verschiedene Formen des Christentums aus. Die eine, von den Aposteln und Paulus selbst gepredigt; die andere, die hellenistische, von der in Rom bestehenden griechischen Kolonie ins Leben gerufen. Die immer engeren Beziehungen, welche sich zwischen den Gläubigen der verschiedenen Gegenden bildeten, erweckten auf natürliche Weise das Bedürfnis, diese zwei Richtungen zu vermitteln, welche bis zum Ende des ersten Jahrhunderts sich neben einander entwickelt hatten. Aber ein Teil der römischen Hellenisten sträubte sich gegen diese Verschmelzung, und nun brach, zwischen 120 und 140, der antijudaistische Sturm los, welcher den vier, dem Paulus zugeschriebenen Briefen die Entstehung gab und das Vorspiel des Marcionitischen Gnostizismus bildete. Zuerst in der noch ruhigeren, gemäßigteren Form des Römerbriefs, dann mit wachsender Heftigkeit in den Korintherbriefen und endlich im Ton schneidendster Polemik im Galaterbrief. Hinter allen diesen Schriften steht nicht die geschichtliche Persönlichkeit des Paulus, sondern die extreme Partei der griechischen, spiritualistischen Schule Roms, welche mit zunehmender Energie gegen die Amalgamierungsbestrebungen ankämpft, die auf die Bildung der großen katholischen Kirche hindrängten.

Baur hatte den Bericht der Apostelgeschichte vermittelst der vier Hauptbriefe entwertet; Steck verurteilt die Briefe im Namen der Apostelgeschichte (ohne jedoch die letztere wieder ganz in Ehren zu bringen).

Wenn der Erfinder dieses Systems den Zweck verfolgt hat, die Kritik in Staunen zu setzen durch die Aufstellung des Gegenstücks zu der Baur'schen Ansicht, oder wenn er die Absicht gehabt hat, zu zeigen, wie man mit einer namhaften Summe von Scharfsinn und von Kenntnissen der unmöglichsten Behauptung einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit zu verleihen imstande ist, so kann man sagen, daß ihm das gelungen ist. Aber die Welt überzeugen wollen, daß Schriften von so tiefer Originalität und von so scharfem, individuellem Gepräge, wie die des Apostels Paulus, bloß künstliche Machwerke seien, unpersönliche Erzeugnisse einer theologischen Schule aus einer viel späteren als der apostolischen Zeit, — das heißt gegen eine granitene Mauer anlaufen. Ein solcher Erklärungsversuch läßt sich beim Römerbrief wegen seiner größeren Objektivität zur Not begreifen; aber wie man denselben auf die beiden Korintherbriefe und den Galaterbrief anwenden kann, das übersteigt allen Begriff. Wie? alle jene einzelnen Umstände, welche sich dem Verfasser in solcher Menge und auf so natürliche Weise darbieten und die geschichtliche Lage so einfach und scharf charakterisieren, sollten nichts als klug erdachte Fiktionen eines Falsators sein! Jene ersten Taufen, die Paulus eigenhändig in Korinth vollzogen, jene gegensätzliche Stellung, welche man ihm und Apollos giebt, jenes geistliche Gericht, durch welches er selbst den Blutschänder dem Satan überliefert,

jenes Zungenreden, von welchem er so ausführlich spricht, überhaupt jene Geistesgaben, welche ein so charakteristisches Merkmal der ersten Zeit und ihres neuen Lebens waren, während im zweiten Jahrhundert kaum noch einige Spuren davon sich zeigen (siehe die Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων), jene drei, mit Namen genannten Abgeordneten der korinthischen Gemeinde, der Aufenthalt des Paulus zu Ephesus, der noch bis Pfingsten dauern soll, die Trübsal, die ihm in Asien widerfahren ist, das Todesurteil, das er sich selbst gesprochen, jener unter Thränen geschriebene Brief, den er zuerst bereut, über den er aber getröstet wird durch die von ihm ausgeübte wohlthätige Wirkung, die Ankunft des Titus, welche ihn wieder gestärkt und mit Freude erfüllt hat, jene Gegner, die seine Person verlästern, während sie die Bedeutung seiner Briefe würdigen, — das alles reine pseudepigraphische Erfindungen! Man sagt, das sei in jener Zeit ein gewöhnliches litterarisches Verfahren gewesen. Sagen wir vielmehr: ein maßloser Schwindel, von welchem es weder in der Litteratur der damaligen noch irgendeiner anderen Zeit ein wirkliches Beispiel giebt und dessen bloße Annahme unmöglich gemacht ist durch den sittlichen Ernst und den Geist wahrer Aufrichtigkeit, welcher diese Schriften durchweht.

Aber selbst die sittliche und litterarische Möglichkeit eines solchen Verfahrens angenommen, wäre es nicht unerklärlich, wie diese Briefe alsbald in der ganzen Kirche Aufnahme gefunden hätten? Denn nach Steck selbst gehörten die Kreise, aus denen sie hervorgingen, einer extremen Richtung an. Die Kirche aber kam mehr und mehr vom strengen Paulinismus ab; sie strebte, sagt man, eine Verschmelzung der beiden parallelen Gestaltungen des Christentums an. Und nun tauchen diese Schriften auf, dazu bestimmt, jene Tendenz zu bekämpfen, und die gesamte Kirche nimmt sie ganz ergeben und ohne Widerrede an und erkennt darin das Werk des Apostels, welchem sie ihr Dasein verdankt!

Prüfen wir endlich die Hypothese selbst, welche die Hauptstütze des Systems bildet, den hellenistisch-römischen Ursprung des paulinischen Spiritualismus, wie er am vollständigsten im Römerbrief entwickelt ist. Drei Begriffe beherrschen die Lehre des Paulus in dieser Schrift: der der Rechtfertigung durch den Glauben, der der Heiligung durch den heiligen Geist und der des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden hinsichtlich ihres Anteils am Heil.

Was die erste dieser Ideen betrifft, so ist sie wesentlich jüdisch. Wenn der Hellenismus bis zu einem gewissen Grad die Begriffe Schuld, Versöhnung und Lossprechung besitzt, so ist ihm dagegen die Idee einer von Gott dem Glauben gewährten, positiven Zurechnung der Gerechtigkeit durchaus fremd. Diese setzt den Begriff des heiligen und barmherzigen Gottes voraus, welcher der israelitischen Offenbarung eigen ist. Schon in der Genesis ausgesprochen (15, 3: „Abraham glaubte ... und sein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet"), wird sie in den Propheten und in den Psalmen noch mehr ins Licht gestellt (Jes. 50, 8: „Der mich rechtfertigt, ist mir nahe"; Ps. 143, 2: „Kein Lebendiger wird von mir gerechtfertigt werden"). Sie war auf diese Weise dem jüdischen Geist ganz geläufig geworden, wie man in den Büchern der Makkabäer sieht (I, 2, 52: „Ist nicht Abraham treu erfunden worden in der Versuchung, und ist ihm das nicht zur Gerechtigkeit gerechnet worden?" Vergl. V. 61, wo der Ausdruck πιστός, treu, umschrieben wird mit den Worten: „Die, die ihr Vertrauen auf Gott gesetzt haben"). Es ist somit leicht einzusehen, daß dieser Hauptbegriff des paulinischen Spiritualismus einfach und ausschließlich dem alttestamentlichen Ideenkreis entstammt, keineswegs dem einer griechisch-römischen Schule.

Dasselbe gilt von dem zweiten Hauptbegriff des Paulinismus, dem der Heiligung, welche der heilige Geist im Herzen des gerechtfertigten Gläubigen bewirkt. Während die Idee des dem Gläubigen mitgeteilten göttlichen Geistes

ganz auf alttestamentlichen Ursprung hinweist (vergl. z. B. Ps. 51, 12—14; Jer. 31, 33—34; Ez. 36, 25—27), ist sie der griechischen Philosophie fremd, wenigstens in der Form, welche in Rom im zweiten Jahrhundert bei allen hervorragenden Denkern die herrschende war, der des Stoicismus. Ohne das Bedürfnis einer Gemeinschaft mit Gott ganz zu verkennen, gründete doch dieses System die Tugend auf die eigene Energie des Menschen und erklärte ihn für fähig, das sittliche Ideal durch sich selbst zu verwirklichen, während die paulinische Lehre auf zwei Voraussetzungen beruht: der Unfähigkeit des Menschen zum Guten und der Notwendigkeit eines Wirkens Gottes selbst im Herzen des Gläubigen.

Was drittens das Problem des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden bezüglich des Heilsbesitzes betrifft, so konnte dasselbe, wenn es sich je dem griechischen Geist darbieten mochte, doch keinenfalls für ihn jenes lebhafte Interesse haben, mit welchem wir es vom Apostel in Kapitel 9—11 behandelt sehen. Man merkt, daß diese Frage seinen jüdischen Patriotismus in seiner ganzen Tiefe bewegt. Diese ergreifende, von einer so persönlichen Erregung getragene Sprache einer griechisch-römischen Schule des zweiten Jahrhunderts zuschreiben, heißt aller Vernunft Hohn sprechen und Wasser aus dem Felsen schlagen wollen.

Steck führt einige Ausdrücke der Hauptbriefe an, welche an die Form des römischen Rechts erinnern sollen. Das ist möglich; allein war nicht Paulus römischer Bürger und standen nicht die Leser unter den Gesetzen des römischen Reichs, so daß sie also mit denselben bekannt sein mußten?

Mit der Echtheit des Römerbriefs greift Steck auch die Integrität desselben an. Nach seiner Ansicht wäre er ein Aggregat ursprünglich nicht zusammengehöriger Stücke. Er behauptet, es mache sich in Kap. 9—11 ein oberflächlicherer Gebrauch der heiligen Schrift und eine plumpere Ausdrucksweise bemerkbar, als in den andern Teilen des Briefs. Überdies fange mit Kapitel 9 ein ganz neuer Abschnitt an. Ebenso mit Kapitel 12. Die Kapitel 15 und 16 seien der Kritik längst verdächtig erschienen. Daher müsse man die drei Abschnitte 1—8, 9—11 und 12—14 als ursprünglich nicht zusammengehörige Schriftstücke ansehen, die man später vereinigt und mit einer Einleitung und einem Schluß versehen habe. Man muß gestehen, daß der Zufall dem anonymen Sammler treffliche Dienste geleistet hat, indem er ihm diese Fragmente in die Hände spielte, welche sich so leicht zu einem organischen Ganzen zusammenfügen! Wenn unsre Exegese eine solche Hypothese nicht im voraus unmöglich gemacht hat, so hat sie keinen Wert.

Der wahre Entwickelungsgang der ersten Kirche, welcher von Baur und Steck in entgegengesetztem Sinn falsch dargestellt worden ist, ist nach meiner Ansicht folgender gewesen.

In seinem Leben und in seiner Lehre hatte Jesus mit wunderbarer Weisheit zwei Richtungen vereinigt, welche sich auszuschließen schienen: einerseits die ehrerbietigste Unterordnung unter das jüdische Gesetz, unter welches Gott ihn gestellt hatte (Gal. 4, 4: „unter das Gesetz gestellt"; Röm. 15, 8: „Diener der Beschneidung); anderseits jenen reinen, absoluten Spiritualismus, welcher früher oder später die alte Form der Gesetzesordnung sprengen mußte. Diese beiden Richtungen, welche in seiner Person ohne irgendeinen Konflikt nebeneinander bestanden hatten, blieben auch nachher noch eine Zeitlang nebeneinander bestehen; die erstere, vertreten durch die Zwölfe, welche, zur Evangelisation unter dem Volk Israel berufen, treue Beobachter des Gesetzes blieben, ohne doch die Wahrheit des Spiritualismus zu verkennen, dessen Keim durch die Lehre ihres Meisters in sie gelegt worden war (Beweis die Evangelien des Markus und des Matthäus, sowie die Briefe des Jakobus und Petrus);

die andere, vertreten in der Person des Paulus, welcher, mit der Mission unter den Heiden betraut, das dem Leben und Wirken Jesu innewohnende, fruchtbare Prinzip des Spiritualismus kühn und bis in seine letzten Konsequenzen entwickelte.

Die erste dieser Richtungen war gewissermaßen eine Konzession der göttlichen Treue an das noch nicht ganz verworfene alte Bundesvolk. Sie hatte eine rein temporäre Bedeutung; mit dem Untergang des Tempels und der Verwerfung des Volks mußte sie aufhören. Dies suchte der Hebräerbrief den Judenchristen zum Bewußtsein zu bringen. Aber nicht bei allen hatte diese Belehrung Erfolg. Es bildete sich eine extreme Partei, welche die jüdische Gesetzlichkeit zu einer bleibenden Sache des Christentums zu machen suchte, indem sie den von den Zwölfen angenommenen paulinischen Spiritualismus offen verwarf und so mit der großen christlichen Gemeinschaft brach. Im Gegensatz dazu bildete sich bald auch auf seiten des Spiritualismus eine extreme Partei, die Marcionitische, welche in ihrer Abneigung gegen das jüdische Gesetz dieses nicht bloß für eine veraltete, ungiltig gewordene Einrichtung erklärte, sondern für eine solche, welche schon ihrem Ursprung nach von einer niedrigeren, dem Gott Jesu Christi und des Evangeliums untergeordneten Gottheit herrühre.

Zwischen diesen Extremen konstituierte und konzentrierte sich religiös und kirchlich die große christliche Gemeinde und bekannte sich zu dem paulinischen Spiritualismus, wenn sie sich auch nicht ganz auf der Höhe desselben hielt (siehe die Schriften der apostolischen Väter, z. B. des Klemens von Rom). Das war das Panier, unter welchem sie ihren Lauf fortsetzte und sich im zweiten Jahrhundert zu der großen katholischen Kirche entwickelte, welche trotz aller Verfolgungsstürme sich anschickte, über die heidnische Welt ihre Herrschaft auszubreiten.

III.

Die Bedeutung des Briefs.

Es handelt sich nicht um die Bedeutung dieses Briefs für das Heil und den Glauben; wir betrachten ihn hier nach der Stellung, welche er auf dem Gebiet des menschlichen Denkens überhaupt einnimmt.

Als der Apostel diesen Brief schrieb, hatte er keineswegs die Absicht, eine christliche Dogmatik im vollen Sinn des Worts abzufassen. Er hätte in diesem Fall der Lehre von der Person Christi und von seiner Wiederkunft keine so untergeordnete Stelle anweisen dürfen. Was er den Römern darlegen wollte, war das, was er in dem Brief selbst zweimal *sein Evangelium* nennt, d. h. den Teil der göttlichen Heilsoffenbarung, der ihm speziell anvertraut worden war. Wahrhaft bewundernswert aber ist die Ordnung und die Klarheit, mit welcher er innerhalb dieser Grenzen seine Aufgabe erfüllt hat. Der Gang der Entwickelung ist folgender: 1) das Heil als Sache des *Individuums* angesehen; hiezu gehören drei Stücke: die Rechtfertigung durch den Glauben, die Heiligung durch den heiligen Geist und die gewisse Hoffnung des vollkommenen Zustandes, welcher dereinst das Werk der Heiligung krönen soll; 2) das Heil als Sache der *ganzen Menschheit* betrachtet, und zwar zu dem Zweck, das große Problem, welches eben in jener Zeit durch die sich vollziehende Verwerfung Israels dargeboten wurde, nach allen seinen Seiten zu lösen. Endlich 3) die Schilderung *des Lebens im Heilsstande*, wie es sich in den verschiedenen Beziehungen entfaltet, welche die beiden Gebiete der Kirche und des Staats bilden, wobei der Blick stets gerichtet ist auf das erwartete Wiederkommen dessen, welcher an die Stelle des gegenwärtigen sozialen Zustandes eine neue Ordnung setzen soll.

Es ist dies nicht das ganze Evangelium überhaupt, sondern das Evangelium so, wie es dem Paulus von oben geoffenbart worden ist. Dieses ist in unserm Brief so vollständig und klar, als überhaupt möglich, und nach einem Plane dargelegt, welcher jeder nachfolgenden systematischen Darstellung der christlichen Wahrheit als Muster dienen konnte. [1])

Der Römerbrief ist auch für die christliche Apologetik ein sehr wertvolles Hilfsmittel; vor allem, sofern er ihr wichtiges Material liefert. In der That geht aus dieser Schrift hervor, daß ungefähr dreißig Jahre nach dem Tode des Herrn die Kunde von seinem Erscheinen ihren Lauf über Meer und Festland genommen und in Rom eine neue Gesellschaft hervorgerufen hatte; daß ein Vierteljahrhundert nach dem Leben Jesu auf Erden sein Kreuzestod aufgefaßt wurde als das Sühnopfer für die Sünde der Welt; daß seine Auferstehung anerkannt war und gepredigt wurde als die thatsächliche Ankündigung der Rechtfertigung der Menschheit; daß Jesus selbst angesehen wurde als der Herr, vor welchem Juden und Heiden ihre Kniee beugen müssen, und daß man ihn des Titels Gott für würdig erachtete; endlich daß seine sichtbare Wiederkunft erwartet wurde als der Abschluß der gegenwärtigen Ökonomie und als das Signal einer allgemeinen Erneuerung. Welchen Eindruck muß die Erscheinung dieses Mannes gemacht haben, wenn seine geistliche Herrlichkeit, die Schmach des Kreuzes überstrahlend, mit solchem Glanz bis in die Welthauptstadt leuchtete! Das ist die Thatsache, welche der Römerbrief der Apologetik darbietet. — Aber einen noch unmittelbareren Gewinn kann diese theologische Wissenschaft aus dem Römerbrief ziehen. Paulus hat darin dem Christentum ein für allemal seine Stelle in der religiösen Entwickelung der Menschheit angewiesen. Er hat das Verhältnis desselben einerseits zur menschlichen Vergangenheit, zum verderbten Zustand und der Verdammnis der Heidenwelt, anderseits zu der Erziehungsarbeit Gottes im Schoß Israels klar bestimmt; er hat die Notwendigkeit des im Evangelium dargebotenen Heils bewiesen, welches dazu dient, einerseits der gefallenen Menschheit die Hand zu bieten, anderseits der Ohnmacht des Gesetzes zu Hilfe zu kommen und die vorbereitende Offenbarung zu ergänzen. Das Christentum erscheint so als der beabsichtigte Schluß der vorhergehenden und als das Prinzip der nachfolgenden Geschichte der Menschheit.

Die Anthropologie findet in Kapitel 5 die fruchtbaren Lehren von der Einheit des Menschengeschlechts und von den universellen Folgen des Sündenfalls, ferner den entscheidenden Gegensatz zwischen den zwei Persönkeiten von generellem und zugleich individuellem Charakter, von denen die eine das Verderben, die andere das Heil aller menschlichen Individuen vermittelt.

Die Psychologie findet in Kapitel 6 das furchtbare Gesetz aufgestellt, kraft dessen der Mensch jeden Augenblick etwas von seiner Wahlfreiheit daran giebt, indem er sich durch die Reihenfolge seiner freiwilligen Akte dem guten oder dem bösen Prinzip unterwirft, welche beide auf ihn einwirken und von

---

[1]) Während ich diese Zeilen schreibe, erhalte ich den Aufsatz meines Freundes und Kollegen, des Herrn Professors Gretillat: „Einige Gedanken über das Thema des Römerbriefs, aus Anlaß des Kommentars von Herrn Godet", in der Revue de Théologie et de Philosophie, Nr. IV, 1890. Gretillat ist mit Beck der Ansicht, der wesentliche Inhalt des Römerbriefs sei nicht das Evangelium des Paulus im allgemeinen, sondern bloß ein Gedanke, welcher sich auf die Stellung Roms als Hauptstadt der Welt beziehe, der der Universalität des Heils. Es scheint mir, Gretillat gebe mir die Antwort auf seine Kritik selbst an die Hand, wenn er, bei dem wichtigsten Abschnitt, Kapitel 6—8, angekommen, sagt: „Wir geben zu, daß hier eine verhältnismäßig lange Abschweifung von dem Thema des Universalismus stattfindet." Dieses Geständnis, dessen Tragweite mein verehrter Freund gleich nachher wieder abzuschwächen sucht, macht, wie mir scheint, jede Widerlegung meinerseits überflüssig.

denen das eine oder das andere nach jeder getroffenen Entscheidung ihn völliger beherrscht. Sodann bietet das 7. Kapitel derselben Wissenschaft eine unvergleichliche Schilderung des in der menschlichen Seele sich abspielenden Kampfes zwischen dem selbstsüchtigen Trieb, dem sie instinktiv folgt, und der geheimen unwiderstehlichen Neigung zum Guten, zu welchem sie erschaffen ist.

Das 8. Kapitel liefert der Naturphilosophie den großartigen Gedanken einer künftigen Erneuerung des Weltalls, einer Erneuerung, welche vorbereitet ist durch die geistliche Wiedergeburt der Menschheit und deren Signal die physische Wiederherstellung eben dieser sein wird.

Das 11. Kapitel zieht, wie wir gesehen haben, die großen Linien der religiösen Entwickelung der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und bietet so einen großartigen Entwurf der Geschichtsphilosophie.

Das 13. Kapitel wird ein nicht minder zuverlässiger Führer für die Rechtsphilosophie sein, sobald sie sich die Gedanken aneignen will, welche Paulus über den sittlichen Charakter, über das geistliche Wesen der Kirche, folglich über den bestimmten Unterschied, wie zugleich die wesentliche Harmonie zwischen diesen beiden gleichermaßen göttlichen Instituten ausspricht. Die gegenwärtige Menschheit könnte sicher nichts Besseres thun, als die Lehren des Paulus über diesen wichtigen Gegenstand annehmen und anwenden, Lehren, welche vielen selbst unter den Gebildetsten unsrer Zeit noch völlig unbekannt zu sein scheinen.

Endlich, was kann nicht die Religionsphilosophie, selbst in ihren neusten Formen, aus dem lernen, was Paulus über die ursprüngliche Offenbarung Gottes im Herzen jedes menschlichen Wesens, über das Verhalten der Menschen gegenüber dieser Offenbarung, welche jeder folgenden historischen Offenbarung zu Grund liegt, sowie über die wahre Entstehung des Heidentums in unsrem Brief aussagt?

In allen diesen Punkten, welche von grundlegender Bedeutung sind und so verschiedenen Gebieten angehören, scheint die Wahrheit vor dem Blick des Apostels offen dazuliegen und aller Irrtum nach rechts und nach links ihm wie verschlossen zu sein.

IV.

Der autoritative Charakter.

Wir haben die Bedeutung des Römerbriefs vom Standpunkt der christlichen Erkenntnis dargelegt. Sein Wert erhöht sich in dem Maße, als wir darin die zutreffende Darstellung des Heilswegs erkennen, wie er von Gott selbst zu Gunsten des Menschen eingeschlagen und dem Paulus geoffenbart worden ist.

Ist der Heilsweg, welchen der Apostel im Römerbrief darstellt, eine Erfindung seines Geistes auf Grund tiefen Nachdenkens über den Zustand des sündigen Menschen und die Erscheinung Jesu Christi? oder müssen wir darin das Ergebnis einer dem Apostel gewährten göttlichen Offenbarung über diese wichtigste aller Fragen erblicken?

Im erstern Fall lesen wir diese Schrift als Werk eines großen Geistes, welcher spekuliert; im letzteren vernehmen wir die Stimme eines Sendboten, welcher einen ihm gegebenen Auftrag an uns bestellt. Man sage nicht, das Dilemma sei unvollkommen und bei jeder Arbeit frommen Nachdenkens seien menschliches Erfinden und göttliche Erleuchtung miteinander verbunden. Die Frage ist die, ob der göttliche Gedanke sich positiv in dem des Verfassers wiederspiegelt oder ob dieser letztere sich bloß bemüht hat, jenen ersteren zu erfassen; ob die Schrift unsre Bewunderung oder unsern Glauben verdient; ob Paulus suchte oder ob ihm gegeben war. Der Unterschied ist groß und es

wäre eine Selbsttäuschung, wenn man die Frage für eine müßige erklären würde.

Für den Apostel war die Antwort nicht zweifelhaft. Die Gewißheit der ihm verliehenen höheren Erleuchtung war für ihn Eins mit der Gewißheit seiner göttlichen Berufung zum Heidenapostel. Im ersten Vers unsres Briefs erklärt er, er schreibe „als (von Gott) berufener Apostel, ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes“, d. h. der das Heil des Menschen betreffenden Botschaft Gottes. Also nicht um ihr seine eigenen Gedanken mitzuteilen, wendet er sich an die Gemeinde, sondern um ihr eine Botschaft zu übermitteln, welche von dem Gedanken und dem Willen Gottes ausgeht. Diese Überzeugung erhellt auch aus V. 14, wo er sich für einen Schuldner aller Heiden, der weisen wie der unweisen, erklärt. Der Ausdruck Schuldner paßt auf einen, der fremde, nicht eigene Gedanken mitteilt. Noch deutlicher spricht sich das Bewußtsein des Apostels in dieser Beziehung aus in der Stelle Gal. 1, 14, wo er erklärt, daß er das von ihm in ihrer Mitte gepredigte Evangelium „von keinem Menschen empfangen oder gelernt habe“, daß er es vielmehr besitze „kraft der Offenbarung Jesu Christi“. So spricht er auch den Fluch aus über jeden, der ein anderes an die Stelle setzen würde (V. 8 f.); was als roher Fanatismus erscheinen würde, wenn er nicht den Gedanken Gottes selbst darin erkennen würde. 1. Kor. 9, 17 nennt er seine Evangelisationsarbeit „die ihm anvertraute Verwaltung“; derselbe Ausdruck findet sich Eph. 3, 2—3, mit der Erklärung: „Durch eine Offenbarung ist mir das Geheimnis kundgethan worden.“ Die ausführlichsten Erklärungen stehen 1. Kor. 2, 6 ff., wo der Apostel den Heilsplan als „die von Gott vor aller Zeit beschlossene und verborgen gebliebene Weisheit“ bezeichnet und dann hinzufügt: „Aber Gott hat es uns geoffenbart durch seinen Geist, welcher die Tiefen Gottes erforscht ... Und durch diesen von Gott empfangenen Geist erkennen wir die uns von Gott verliehene Gnadengabe und verkündigen dieselbe in geistlicher Rede.“ Die durch den Geist erlangte Offenbarung kann hier nicht die geschichtliche irdische Erscheinung Jesu selbst bezeichnen. Diese letztere ist vielmehr enthalten in den Worten: „die uns verliehene Gnadengabe.“ Der Apostel sagt nur von ihr, daß sie den Gegenstand der durch den Geist bewirkten Offenbarung bilde. Diese Worte haben eine große Ähnlichkeit mit den Schlußworten des Römerbriefs, 16, 25—27 (siehe zu dieser Stelle). In dieser Gewißheit der ihm verliehenen persönlichen Offenbarung wendet der Apostel, obwohl er nicht zu den Zwölfen gehört, doch 1. Thess. 4, 8 das an diese gerichtete Wort (Luk. 10, 16) auf sich an: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich.“

Sollte man in dieser Überzeugung nur die Frucht einer Einbildung zu sehen haben?

Aber wenn seine Berufung zum Heidenapostel wirklich von Gott ausgegangen und auf übernatürliche Weise erfolgt ist, was selbst Sabatier nicht zu bestreiten wagt (l'Apôtre Paul, S. 36—46)[1], warum sollte man nicht in der inneren Erleuchtung, von der wir reden, einen der Hauptfaktoren bei dieser tiefen Umwandlung und bei dieser ganz neuen Berufung erkennen?

Diese Schlußfolgerung wird bestätigt durch die beiden Züge, welche das Apostelamt des Paulus besonders charakterisieren: einerseits die völlige Nüchternheit, die weise Behutsamkeit, eine gewisse Unfehlbarkeit, welche er auf den verschiedensten Gebieten des praktischen Lebens wie der intellektuellen Thätigkeit an den Tag legt. Der Barnabasbrief und der Brief an Diognet behandeln mehrere Fragen, welche Paulus erörtert hat, namentlich das Verhältnis des

[1] So schrieb er 1881, würde er jetzt auch noch so reden?

Evangeliums zum Judentum. Aber welche Übertreibungen bei dem einen, welche Irrtümer bei dem andern von beiden! Und doch war ihnen der richtige Weg schon vorgezeichnet durch den Apostel und den Hebräerbrief. Paulus dagegen hatte kein Vorbild, und doch verstand er es, in kühnem Wurf den Gegensatz zwischen beiden Heilsökonomieen zu zeichnen, ohne doch die zwischen beiden bestehende Harmonie im mindesten zu verletzen.

Die zweite Eigentümlichkeit, die an ihm auffällt und seine Lehre von jedem Erzeugnis menschlicher Arbeit unterscheidet, ist die ruhige Gewißheit, mit welcher er die Heilswahrheit aufstellt. Er sucht nicht; er hat. Welchen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen ihm und dem Werk eines Pascal!

Was aber ganz besonders der Lehre des Paulus das Siegel der göttlichen Offenbarung aufdrückt, ist die Erfahrung der Jahrhunderte. Gott selbst hat diese Lehre bestätigt und bestätigt sie immer wieder durch die göttliche Kraftwirkung, von der er sie überall begleitet sein läßt, wo sie im Glauben angenommen wird. Wo immer ein gesundes, kräftiges, wahrhaft gläubiges Christenleben sich entfaltet, da geschieht es durch die Wirkung der christlichen Wahrheit, wie Paulus sie dargelegt hat. Unser armseliges, gegen das Böse nachgiebige, der Vernichtung der Eitelkeit und der Tötung des Ich unfähige Christentum ist die Frucht einer religiösen Entwickelung, welche, wenn ich so sagen darf, die Krise der Rechtfertigung durch den Glauben übersprungen hat und von einer halben Buße unmittelbar zu einem halben Frieden und von diesem zu einer halben Heiligung übergegangen ist.

Die Zeit der Dogmen ist vorüber; Leben, Leben! ruft man. Versteht man unter den Dogmen die Formeln, auf welche die Kirche bei ihrem Streben, die göttlichen Thatsachen sich klar zu machen und die entgegengesetzten Irrtümer zu entfernen, gekommen ist, so mag es richtig sein. Versteht man aber darunter die Auslegung der göttlichen Thatsachen, welche Gott selbst gegeben hat durch die in der heiligen Schrift enthaltene Offenbarung seines Geistes, jene Offenbarung, von welcher Paulus in 1. Kor. 2 spricht, so frage ich, woher das Leben kommen soll, wenn nicht eben von diesen Dogmen? Solange auf Erden ein Sünder unter der Last seiner Verschuldung nach Gnade schreien wird, wird die einzig wirksame Antwort auf sein Rufen das Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben sein, wie es Paulus im Römerbrief entwickelt hat. Solange ein von der Macht der Sünde gequältes Menschenherz dem in Röm. 7 beschriebenen Kampf preisgegeben sein wird, wird es auf seinen Verzweiflungsruf: Wer wird mich erlösen? keine andere wirksame Antwort geben, als das Dogma von der Heiligung durch den Geist, wie es von Paulus in Kapitel 8 dargestellt worden ist, als der Rettungsanker des gerechtfertigten Gläubigen.

Diese in unserm Brief gegebenen Antworten sind nicht Gedanken eines Menschen, Gedanken des Paulus. Es sind die Gedanken Gottes selbst, von Paulus nachgedacht, welcher kraft der Offenbarung des Geistes zuerst mit jener vollkommenen Klarheit in dieselben eingedrungen ist und sie für alle Zeiten in Worte gekleidet hat, die ihn der Geist lehrte (1. Kor. 2, 10 u. 13). Wer von uns sie sich angeeignet hat, kann mit derselben Ruhe und Gewißheit, wie Paulus, sagen: „Wir haben den Sinn Christi" (1. Kor. 2, 16).

Die Kommentare des Schweizer Theologen bahnen sich einen immer weiteren Weg ins theologische Publikum, und mit Recht. Was ihnen Eingang verschafft, ist vor allem dies, daß die Exegese nicht eine aphoristische Zusammenstellung verschiedener Ansichten, sondern eine zusammenhängende Erklärung ist, die sich durch große Klarheit auszeichnet. Dies geschieht aber keineswegs auf Kosten der Wissenschaftlichkeit, denn der Verfasser steht darin nicht zurück, sondern vielmehr auf der Höhe der Forschung. Wie in seinen übrigen Kommentaren, so finden wir dies alles auch in dem vorliegenden wieder. Bei jeder neuen Ausgabe ist das Werk völlig umgearbeitet und Bezug genommen worden auf die in der Zwischenzeit erschienene Litteratur. Trotz manchen Modifikationen in Einzelnheiten bleibt Verfasser bei den drei von Anfang festgestellten Punkten: 1) daß die drei Synoptiker hinsichtlich ihrer Abfassung von einander unabhängig sind; 2) daß der byzantinische Text bei aller Überlegenheit des alexandrinischen im allgemeinen einen hervorragenden Wert hat; 3) daß Lukas den Vorzug hat vor Matthäus in der Stellung, die den einzelnen Worten oder Reden Christi angewiesen ist, wenn auch die Form der Aussprüche bei Matthäus oft den Vorzug verdient. Gegen den Vorwurf dogmatischer Voraussetzungen verwahrt er sich unter dem Bekenntnis, daß er nur mit zwei Voraussetzungen an das Evangelium herangetreten sei, nämlich, daß der Verfasser ein Mann von gesundem Verstand und aufrichtigem Herzen gewesen sei. Und von nüchterneren Voraussetzungen kann man doch wohl nicht ausgehen.

Zum Schluß faßt Verfasser seine kritischen Resultate auf fünf Seiten dahin zusammen, daß die Quellen des Lukas reichlich (ohne ihn würde der vierte Teil der evangelischen Geschichte fehlen), ebenso vortrefflich und gänzlich unabhängig von den beiden andern Synoptikern und deren Quellen sind, sowie endlich von hohem Alter. Die Quellen genauer zu bestimmen ist möglich; jedenfalls hat die apostolische Tradition den Kern geliefert. Hinsichtlich der Abfassungszeit nötigt nichts, dieselbe in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu verlegen. Über den Ort bietet das Evangelium selbst keine Anhaltspunkte, aber nach den in den Pastoralbriefen enthaltenen Angaben läßt sich auf Rom schließen. Was den Text betrifft, so ist der Verfasser kein unbedingter Verehrer des alexandrinischen, sondern will jede Variante unparteiisch geprüft haben. — Aus Erfahrung weiß ich, daß Studierende sehr gern nach Godets Kommentaren greifen, und ihnen ganz besonders empfehlen wir hiermit dieselben.

Bibliographische Rundschau 1890, Nr. 6 (a. d. Geb. d. Theol.).

Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther

von **F. Godet,**

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet von P. und K. Wunderlich.

Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe.

Lexikon-Format. Geh. 9 *M* 40 *₱*, in Halbfranzband geb. 11 *M*.

Godet, der bekannte Schweizer Theologe, hat sich längst einer über die engen Grenzen seines Vaterlandes hinausgehenden und besonders unter der deutschen Theologen-Welt sehr günstigen Aufnahme und Anerkennung zu erfreuen. Der Hauptgrund dieser überaus günstigen Aufnahme liegt nicht zum mindesten in der außerordentlichen Klarheit, mit der er jedesmal vor allen Dingen den Gedankengang selbst festzuhalten bemüht ist. Hat doch einer unter unsern bekannteren Theologen es selbst eingestehen müssen, daß die meisten unter ihnen sich fort und fort mühten, sich selbst große Steine in den Weg zu rollen, um dieselben dann mit kaum geringerem Fleiße wieder wegzuräumen. Und es geschieht ja nur zu leicht, daß einer bei solcher Detail-Arbeit den Gedankengang selbst ganz aus den Augen verliert und daher stillzustehen scheint. Wie anders dagegen Godet! Nicht als ob ihm der ganze wissenschaftliche Apparat unbekannt wäre, oder als ob er ihn gering schätzte, durchaus nicht, aber man merkt seiner leicht dahinfließenden Sprache und Gedankenentwickelung es nicht an, wie viel Mühe und Arbeit es gekostet, bis der Weg also geebnet war. Der Gedankengang scheint darum nicht still zu stehen, sondern ist vor den Augen des Lesers in einer fortwährenden Entwickelung begriffen. Schon aus diesem Grunde möchten wir das Werk nicht nur den Theologen, sondern auch denen unter den Gebildeten bestens empfehlen, welche in der Schrift forschen. Und hierzu kommt noch ein zweiter Grund: Wir wissen, daß die hl. Schrift weit über die engen lokalen und temporellen Grenzen erhaben ist, vielmehr macht sich der universalistische Charakter des Christentums auch darin geltend, daß seine Schriften auch noch für uns und soviele Tausende neben und nach uns maß- und ausschlaggebend sind. Selbst ein solches „kirchengeschichtliches Fragment sondergleichen", wie die beiden Korintherbriefe, gehört darum doch nicht nur einer Vergangenheit an, die uns gar nicht mehr berührt, und hat darum keinen wirklichen religiösen Wert mehr, sondern ist auch noch nur für uns und unsere

Zeit maßgebend. „Das so reich begabte und glänzende, auf der andern Seite aber so frivole hellenische Leben ist in gar vielen Beziehungen dem modernen Leben ähnlich. Insbesondere das Bestreben, die religiösen Wahrheiten mehr zum Gegenstand der Verstandsarbeit als der Gewissens- und Herzensaneignung zu machen, —, die hieraus entspringende Neigung, das sittliche Verhalten nicht immer von der religiösen Überzeugung beeinflussen zu lassen und die letztere mehr nur in schöner Rede als im Ernst der Heiligung zu bethätigen — das sind Fehler, welche mehr als eine Nation unserer Tage teilt mit dem griechischen Volke." „Wenn wir also die entsprechenden Vorgänge und Bestrebungen unserer Tage beurteilen wollen, dürfen wir nur von dem praktischen Grundsatz, mit welchem er jede dieser Erörterungen abschließt, zurückgehen auf das evangelische Prinzip, aus welchem er denselben geschöpft hat, um dann gleichfalls dieses Prinzip anzuwenden auf die Erscheinung unserer Zeit, mit der wir es zu thun haben." (Neue Preußische (✝) Zeitung.)

Bibelstudien.

Von **F. Godet,**

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet von **J. Kägi.**

Erster Teil. **Zum Alten Testament. Dritte Auflage.** Geheftet 3 ℳ 60 ₰.
Zweiter Teil. **Zum Neuen Testament.** Geheftet 3 ℳ 60 ₰.

Nachdem die alttestamentlichen Bibelstudien Godets so viel Freunde gefunden und eine zweite Auflage erlebt haben, machen wir auf die weniger bekannten neutestamentlichen gerne aufmerksam. Sie sind nicht weniger wertvoll. Des Verfassers geistvolle und tiefgründende Art der Bibelforschung ist auch in diesen Studien zur Geltung gekommen, so daß wir sie ebenso warm wie den ersten Teil den Bibelfreunden an das Herz legen.

(Deutsche Evangel. Kirchenztg.)

Handbuch des Katechismus-Unterrichts

nach Dr. M. Luthers Katechismus, zugleich **Buch der Beispiele.**

Für Lehrer und Prediger bearbeitet von **J. H. Albert Fricke.**

Erster Band: **Einleitung und erstes Hauptstück.** 2. Aufl. br. 3 ℳ 80 ₰., geb. 4 ℳ 40 ₰.
Zweiter Band: **Das zweite Hauptstück.** 2. Aufl. br. 3 ℳ 80 ₰., geb. 4 ℳ 40 ₰.
Dritter Band: **Das dritte, vierte und fünfte Hauptstück.** br. 3 ℳ 80 ₰. geb. 4 ℳ 40 ₰.

Im Anschluß an das durch Herkommen in Geltung stehende Textverständnis des Lutherschen Katechismus bietet der Verfasser eine übersichtlich angelegte, durch Klarheit und Bestimmtheit sich empfehlende Auslegung des Enchiridion. Wenn er bei seiner Arbeit in begreiflicher Weise direkt oder indirekt auf die kirchlichen oder katechetischen Verhältnisse seiner Heimat (Braunschweig) Rücksicht nimmt, so geschieht das doch nicht in dem Maße, daß dadurch die allgemeine Brauchbarkeit des Buches beeinträchtigt würde. Was dasselbe vor anderen ähnlichen Arbeiten auszeichnet, ist sein auf dem Titel bezeichneter Charakter eines „Buches der Beispiele". Es nennt sich so „wegen der zahlreichen geordneten Beispiele aus der Bibel, der Weltgeschichte und dem alltäglichen Leben, sowie wegen der vielen Citate, Sentenzen, Liederverse und anderen Dichtungen, die es zur weiteren Auswahl anbietet". Gerade nach dieser Seite hin wird hier, ähnlich dem alten „Exempelbuche" von Dörrien (Hannover 1802) ein reicher Stoff für die katechetische Entwickelung, Erläuterung und Anwendung geboten, die auch dem geübten Katecheten mancherlei Handreichung gewähren kann. Es wird deswegen gern zu Rathe gezogen werden und verdient, daß es geschieht.

Theologisches Litteraturblatt, Leipzig, Nr. 49 vom 9. Dezember 1892.

Ein vortreffliches, anregendes Hilfsbuch. In meisterhafter Weise wird alles benutzt, was den Katechismus-Unterricht fruchtbar machen kann. Nachdem ein jedes Katechismusstück durch eine biblische Geschichte klar gestellt ist, bringt Verfasser den Stoff durch Bibelspruch, Kirchenlied, Erzählungen aus dem Leben, Erfahrungen zu Herz und Leben des Kindes, regt das Gemüt an und wirkt auf den Willen. Alles ist in guter Auswahl geboten und mit großem Fleiß zusammengestellt. Wir empfehlen das Buch aufs dringendste und wünschen, daß kein strebsamer Pastor und Lehrer an demselben vorübergehen möge! Er wird reichen Segen daraus schöpfen. (**Kirchliche Monatsschrift, Magdeburg, Jahrg. XII Heft 3.**)

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Druck von August Grimpe in Hannover.

Godet, F.

Kommentar zu dem Brief an die Römer von F. Godet

Bd.: 2.

Hannover 1892 - 93